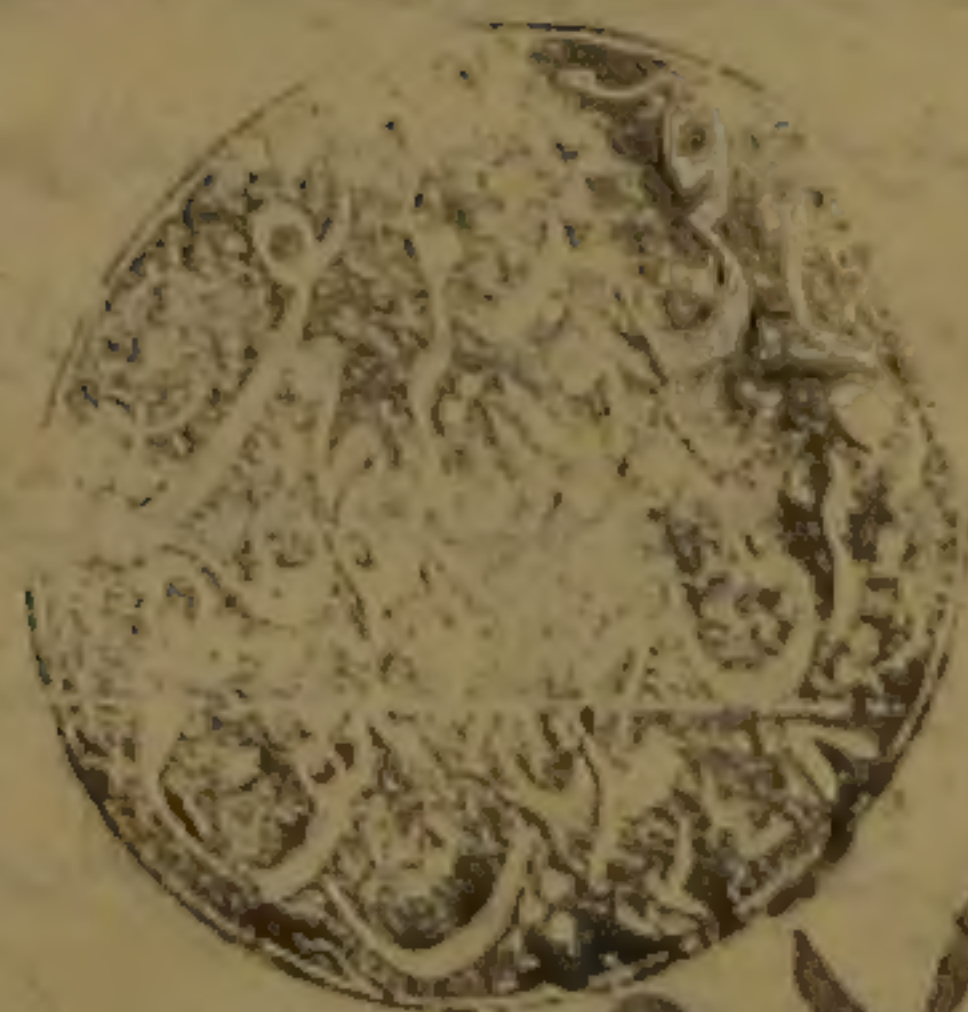


104 زمره علی مکررات از حصوات

حاشية مقبولة للفاضل القرشي ثم الازميري
 على مرآة الاصول كتبها الفقير احمد
 الكلبيلوي من نسخة المؤلف
 في الازمير

حاشية



٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قول لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني شرع اه بمعنى لما فرغ من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى وضوحا وخفاء شرع في اقسام تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهي اربعة حقيقة ومجاز وصريح وكناية فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون ان يستعمل في موضع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له مجازا ولا فخر مجاز وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة دليل وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا في موضع له في الجملة فيكون حقيقة وكذا المنقول داخل في الحقيقة وان كان مستعملا في غير ما وضع له في الجملة بعلاقة على ما سيصرح به واما قيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والشارح رحمه الله ذكر هذا القيد في تعريف المرحل والاولى ذكره في تعريف الحقيقة ليشمل الكل **قول** وهي اما فصيل بمعنى فاعله هذان المناسبتين بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ الحقيقة وفيه تفصيل نذكره في المجاز واعلم ان فصيلا اذا كان بمعنى الفاعل للحقيقة تارة التانيث في المؤنث لقرب الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في الحق تارة التانيث واذا كان بمعنى المفعول وهو غير جار على موصوف كذلك تقول مررت بفتيلة يعني فلان رخصا لا لتباس واذا كان بمعنى المفعول وجاريا على موصوف لا بالحقة تارة التانيث تقول تقول رجل قتل وامراة قتل فلفظ الحقيقة اما ^{فعل} بمعنى فاعل مأخوذ من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اشتبه بالتخفيف لان حق من باب ضرب يجمع لازما بمعنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشيء اشتبه بالتخفيف من باب التثنية مبالغة على ما في المصباح فيكون معناها على تقدير كونه بمعنى الفاعل هي الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونه بمعنى المفعول هي الكلمة المثبتة في موضعها الاصل وتاؤها على تقدير كونه بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لا التانيث معللا بعدم الحاجة الى تارة التانيث لاستواء التانيث والتذكير كما في الاكسلة والذبيحة والبطيخة ولما كان الاصل في التارة هو التانيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تأنيها على التقديرين اي سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتانيث ثم اجاب عن قولهم ان التانيث والتذكير ساو فيما اذا كان بمعنى مفعول فلا حاجة الى تارة التانيث بان هذا ليس على اطلاق بل اذا كان جاريا على موصوف وما نحن فيه اعني لفظ الحقيقة غير جار على موصوف فلا بد من تارة التانيث **قول** اي اعطى وبه اشار اولا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره بقوله فانها من عوارض اللفظ

لكنها

مطابق الحقيقة

لكنها قد يطلقان على المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى يقال معنى حقيقي ومجازي واطلاق حقيقي ومجازي مجازا لا حقيقة وهل هي من عوارض الذاتية او من عوارض القرينية قلت من عوارض الذاتية التي يلحقها لذاته لانه من عوارض اللفظ المستعمل فيشاء الحق وهو الاستعمال داخل في المعروف فظهر منه ان اطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة لا مجاز وهل هو حقيقة لغوية او حقيقة عرفية قالوا انه حقيقة عرفية في الكشف لفظ المجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتقدم لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد قدمت موضعها الاصل ولهمذا قيل ان حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي لان بناء الفعل للموضع والصدق حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ للنقل لا يكون الا مجازا ولان حقيقة معنى العبور والتقدم انما يحصل في انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فلا يثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفعول مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الشيء الثاني ثم نقل الى العقد المطابق لانه اول بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصل فظهر ان مجاز واقع اما الرتبة الثالثة بحسب اللفظ هذا ما ذكره صاحب الكشف وذكر النقل في المستصفي ان لفظ الحقيقة مشترك فديراد بها ذات الشيء ووجه ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها ما استعمل في موضوعه ولا ينبغي عليك ان هذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية قيل وهو الامح لان الحقيقة اسم للثابت لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز بقي ههنا بحث وهو ان اللفظ اعم من المفرد والمركب ومن الجامد والمشتق ومن الاسم والفعل والاسم الحرف وان كلامنا يتصف بالحقيقة والمجاز فيكون المراد باللفظ ههنا اعم من هذه الاقسام وقد تقدم ان وضع المركبات والمشتقات نوعي ووضع المفرد والجامد شخصي فان اريد بالوضع في التعريف المذكور هو الشخصي يلزم خروج المركبات والمشتقات من تعريف الحقيقة مع انها من افراد المعرف وان اريد به النوعي يخرج المفردات والجامد وان اريد اعم من هذا يلزم عموم الاشتراك او الجمع بين الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد اللهم الا ان يراد عموم المجاز فلفظ المستعمل في المعنى الذي اطلق عليه انه الموضوع له بالوضع الشخصي او النوعي كذا يلزم دخول المجاز في التعريف لانه موضوع بالوضع النوعي ولا قرينة في التعريف لتخصيص الوضع النوعي مما يخص بالحقيقة اعني ما يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون كيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى يميزه بواسطة تعيين له

كأن المشتقات والمركبات اللهم الا ان يدعى القرينة الحالية والمقايمة فانه قيل قد تقررت بحث النكرة
المنفية ان المشتقات والمركبات لا توضع لها في الحقيقة لا شخصيا ولا نوعيا وانما الموضوع شخصيا
هو مادتها والموضوع نوعيا هو هيئاتها وانما المجموع المركب منها فلا توضع له اصلا سوى وضع
طريقه قلنا نعم الا ان يصح ان يقال ان المجموع المركب منها لفظ استعمال فيما وضع له مادة ته وهيئة
فيكون المجموع حقيقة في المجموع كما ان كلاس المادة والهيئة حقيقة فيما وضع له شخص او نوعا
قول والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة فسه في التلويح يكون
العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال
ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة فوقف العلم بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين
نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقف فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب بوجهين
الاول ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم
السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتغير الفهم في
الثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقفا على فهم المعنى من اللفظ
بل على فهمه مطلقا فظهر هنا اختصار الفهمين بحسب الاطلاق التقييد كما ظهر في الجواب الاول بحسب
الزمان فان قيل انه لا واجب عندهم ان تكون صورة المعنى متسمة في النفس محفوظة لهم لم يتصور
فهم المعنى من اللفظ لا عند التخييل كما في الجواب الثاني ولا عند اطلاقه كما في الجواب الاول اذ يلزم فهم
المفهوم اجيب بان ارتسام المعنى في النفس عام سواء يكون في ذاتها او في خزانة كما في حال دخول
النفس عنه فاذا اطلق اللفظ ارتسم في ذات النفس بعد زوال ارتسامه منها فيكون اذ كانا يتنا
بعد زوال الادراك الاول فلا يلزم اجتماع الفهم لشئ واحد ثم المشهور في تعريف الوضع تخصيص اللفظ
بالمعنى وانما عدل عنه الى التعيين لئلا يورد عليه السؤال المشهور باللفظ المشترك والمرادف وانما قال
بغير قرينة احترازا عن المجاز لان دلالة بقرينة لا بنفس فان قيل ان الحرف ايضا يدل على معناه بغيره
لا بنفس فان معنى قولهم الحرف مادل على معنى غيره انه مشروط في دلالة على معناه الا فرادى ذكر
متعلقها فيلزم خروج عن التعريف المذكور قلت كون معنى الدلالة على معنى غيره ما ذكره ممنوع بل
ان الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فلام التعريف في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف
الذي هو في الرجل وهل في قولنا اهل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد **قول**
حتى ان اتفق في الحقيقة اه قال الشريف العلامة في كلنية التلويح هذا الكلام سخي فانه اجتماع الالفاظ

مطلقا

مطلقا مستغنى به ما يستحيل عادة لخلو الالفاظ المتأخرة عن الفائدة وليس محولا على الغرض والتقدير
لانه ما وبيد القسمين في التقييد انتهى يريد بالقسمين قسم الحقيقة والمجاز يعني ليس الكلام محولا على
الغرض والتقدير لانه لو حمل عليه على ما يدل عليه تقسيمه اولا لكنه لم يحمل عليه في قسم المجاز فانه قال وكذا المجاز
قد يكون مطلقا اه فانه ظاهر في التحقيق لانه الغرض **قول** بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانها حقيقة لغوية في الفرس باعتبار ان مراد ما يدب على الارض
لان هذا الاعتبار عين الموضوع في اللغة ومجاز لغوي فيه باعتبار ان مراد ذوات الاربع فانه بهذا
الاختلاف غير الموضوع في اللغة اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذا ذكره في التلويح
وقال الشريف العلامة في كلنية التلويح وفيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين
داخل في الموضوع لا يقتضي تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا للغة والاخر غير موضوع له فيها
كأن لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما ايضا
مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على العام
الذي في الفرس لا على خصوصيته فحينئذ سألنا منه قوله انتهى قوله فيه اي في كلام صاحب التلويح
سألنا منه قوله فظهر التنازاع وهو كون لفظ الدابة حقيقة ومجاز في الفرس لغة **قول**
ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبرة اشارة الى دفع ما قيل ان تعريف الحقيقة منتقض جمعا ومعنا
اما جمعا فلان لفظ الصلاة حقيقة في الاركان المخصوصة في الشرع مع ان التعريف المذكور لا يصدق
عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدابة واما معنا فلان لفظ الصلاة
ايضا مجاز في الدعاء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد بعينه على
تعريف المجاز ايضا على ما سألنا في بيان عند تعريف المجاز ووجه الدفع ان قيد الحيثية مأخوذ في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات ذكرت اولم تذكر **قول** والاستعمال الصحيح بلا علاقة
وضع جديد اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما
وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه استعمال واجيب بان معنى
كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق ولكن ان تقول معنى كلامه والاستعمال
الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد وانما قيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط نحو استعمال الارض في
السما من غير قصد وضع جديد **قول** ويدخل فيه المنقول ايضا اي كاي دخل المرسل واعلم ان كلاما
من المرسل والمنقول قسم مقابل الحقيقة والمجاز اذا دخل فيها في المشهور لانهم قالوا في تقسيم اللفظ ان

اللفظ اذا قد مفهوم فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تحلل فان لم يكن النقل كالمثلية
فمتمم وان كان فان هجر المعنى الاول فنقول والا فحق الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان
ان هذا التقييم مبني على تميز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات لان كلاهما
في الحقيقة داخل في الحقيقة على ما ذكره المصنف انهما مستعملان فيما وضع له في الجملة فيرد عليه انه ذكر
ان قيد الحيثية مقبلة في تعريف الحقيقة والمجاز فلا يحسن ادخالها في تعريف الحقيقة مع اعتبار
قيد الحيثية ثم المنقول على ما ذكره رحمه الله اما شرعي وعرفي واصطلاحي والمعنى الثاني فيه لا يخلو اما
ان يكون من افراد المعنى الاول او لم يكن من افراده فان لم يكن من افراده فاللفظ حقيقة في المعنى الاول
مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول وحقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلاة فانها حقيقة في الدعاء مجاز في الايمان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا ونسب حقيقة
ومجاز الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا او غير موضوع له باعتبارها وباعتبار انقسام كل من
وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي يتقسم ثمانية عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الى
من الوضع الاول في الاربعة الحاصلة من ضرب الوضع الثاني لان بعض الاقسام لا تحقق في الوضع
كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحي او شرعي كالمنقول الشرعي من معنى شرعي كالمنقول الاصطلاحي
من اصطلاحي والعرفي من عرفي بل اللغة اصلا والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي مطلقا وان
كان من افراد المعنى الاول كالدابة لذوات الاربعة خاصة وهي في الاصل لا يدب على الاصل فاطلاق اللفظ
على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيدان كان باعتبار ان من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ
حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار ان من افراد المعنى الثاني
فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث
انه ما يلبس من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربعة فمجاز لغة حقيقة عرفا لان لفظ الدابة لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق
باطلاقه فللفظ الدابة في القربى بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
فكان المنقول حقيقة من وجه مجازي من وجه قول **وقال** وحكمها ما عرف الحقيقة شرح في بيان
حكمها اي اثرها المترتب عليها وتبينه عن المجاز وذلك امور منها ثبوت ما وضعت له مطلقا
سواء كانت غاما او خاصا امرا او نهيا نفي او لم ينو كقولك تعبا ايها الذين امنوا اركعوا وسجدوا
وقولك تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحي فان كل واحد من النصين خاص في المأمورة
والمنهي

والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي بالاتفاق بخلاف المجاز فان في عموم خلافا على ما سياتي
وحكم المجاز في مقابلة هذا الحكم ثبوت المستعار له كقولك تع اوجاء احد منكم من الغائط او استم
الجماع النساء فانه مجاز من الحدث وهو خاص ويحوي لا يتبعوا الصانع في حديث ابن عمر وهو
عام ومنها امتناع نفي المعنى الحقيقي للفظ عما اطلق عليه ذلك اللفظ كالأب فانه يمنع نفي معناه **المنع**
الا عما اطلق عليه من الهيكل المخصوص اعني الذات الخارجية الوالد اذا لا يصح ان يقال لذلك
الذات انه ليس باب مجاز بل مجاز الجسد حين اطلق عليه الاب فانه يصح ان يقال انه ليس باب فيكون
لفظ حقيقة في ذات الوالد مجازا في الجسد واللفظ الحار فانه لا يصح نفي معناه الحقيقي وهو الحيوان
الناهي عن الحيوان المهود ويصح نفيه عن البليد فيكون حقيقة في الحيوان المهود مجازا في البليد
قيل في بيان هذه العلاقة اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب لفظ الحار
حيث يقال انه ليس بجار واذا لم يصح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه كلفظ الحار بالنسبة
الى الحيوان المهود حيث لا يصح نفيه منه فيكون حقيقة فيه وفيه نظر لان اللفظ لا يصح نفيه عن الاطلاق
على المعنى الا اذا لم يكن علاقة مقبلة بينه وبين ما اطلق عليه وبين الحار والبليد علاقة مقبلة فلا
يصح نفي اللفظ عن الاطلاق عليه على ما حققت بعض المحققين في شرح المختصر الحاصلي في الصواب ما ذكرناه
ولهذا اضاف الشارح النفي الى المعنى الحقيقي لا الى اللفظ حيث قال والمراد المعنى الحقيقي بعد ارجاع
النفي الى الحقيقة التي كانت عبارة عن الكلمة لكن الاولان يقول عما اطلق عليه اللفظ بدل قوله عما
وضعت له تأمل فان قيل ان جعل عدم صحة النفي وجواز صحة علاقة معرفة الحقيقة والمجاز كانه
لاستلزامه الدوران عدم صحة النفي وصحة يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز يقال لا يصح نفيه منه
لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولو عرفنا بهما لزم الدور قلنا ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم
ببعض ان مدلول اللفظ ينفي عما اطلق عليه في صور ولا ينفي في صور ولم تعلم ايها محل **المنع** على
المجاز وايها على الحقيقة فاذا قيل المجاز ما يصح فيه النفي حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقة ما لا يصح فيه
النفي حصل العلم بالحقيقة فلا دور ومنهم من جعل امتناع النفي في الحقيقة وجوازه في المجاز من النواص
لامر العلاقة المعرفة للمحذور والمذكور والذي فهم من سوق المصنف ان جعل من العلامة حيث ذكره
في عداد العلامة ومنها رجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض بان تعارض في كلمة واحدة جهة الحقيقة
والمجاز فحمل على الحقيقة اولاً لانها اصل مستغن عن القرينة والمجاز خرج محتاج اليها والعارض المحتاج
لا يعارض الاصل المستغنى او يقال بان تعارض كلمة هي حقيقة وكلمة اخرى هي مجاز كانت الحقيقة اولاً لما ذكر

والمراد بالحقيقة ههنا هي الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية الاشتراك والافالمجاز
راجع على الحقيقة المشتركة على ما سيخرج به وههنا علامات اخرى تميز بها الحقيقة عن المجاز تركها
المص منها قباد الذهب اليه عند عدم القرينة الصارفة عنه فانه من امارات الحقيقة وعدم تبادره
اليه عند عدمها من علامة المجاز مثلا اذا اطلق لفظ الاسد بلا قرينة صارفة يتبادر الذهب الى
الحيوان المفترس ولا يتبادر الى الرجل الشجاع فيكون حقيقة في الاول مجاز في الثاني انما تركه المص
لعدم صلاحية العلامة المميزة لا انتقاضه بالمشترك لانه اذا اطلق المشترك بغير قرينة قديتبادر
منه احد المعاني دون الاخر فيلزم ان يكون مجاز في الاخر الغير المتبادر وليس كذلك لانه حقيقة
في كل من معانيه اللهم الا ان يلتزم ان المشترك انما هو حقيقة في احد المعاني بغير تعيين فاذا اطلق
بلا قرينة يتبادر منه احد المعاني بغير تعيين ويكون مجازا فيما عداه لكنه مذهب مزيف ومنها اختلاف
المجموع على معنى اللفظ اذا كان له جمع باعتبار معناه الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلوله اخرى بخلاف
الاول كان اللفظ بالنسبة الى المدلول الاخر مجازا كلفظ الامر فان جمعه باعتبار معناه الحقيقي اغنى قول
القائل لغيره افضل على او امر وقد جمع باعتبار مفهوم المجازي وهو الفعل على امور فاقنع جمعه
بالمعنى الثاني على او امر لقائل ان يقول كون لفظ الامر حقيقة في الامر مجاز في الفعل ليس او لم يكن
لفظ ومنها التزام تعيين وعدم التزام على معنى اللفظ ان التزم تعيين مدلوله عند الاطلاق فهو
مجاز فيه نحو جناح الذل ونار الحرب وان لم يلتزم تعيين فهو حقيقة فيه لانه علم بالاستعداد ان
ان اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي مطلقا وفي غيره مقيدا **قول** اعلم ان اللفظ اذا اريد به ان
يكون مجازا او مشتركا بمعنى اذا تعارض بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد ذهن
في كونه حقيقة في مدلوله الاخر فيكون مشتركا او غير حقيقة فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطى
والعقد فالحل على المجاز اقرب لوجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص
المجاز والشايع رحمه الله ذكر من منهما وجها واحدا وقد المفسد للاهتمام به لكن يرد على ما ذكره
من المفد انه قد يكون مراد المتكلم الاجمال فيكون الاشتراك مفيدا المقصود بغير اختلاف واستعمال
المجاز فيه بخلاف ومن مفاسد الاشتراك ايضا انه قد يؤدي المستبعد من ضد او تقيض فان اللفظ
قد يكون مشتركا بين الضدين كالقرب بين الطهر والحيض وبين النقيضين كلفظ التقيض بين كل
واحد من طرية الايجاب والسلب ان لم نقل انه موضوع للقد المشترك بينهما فنقد الاطلاق
يؤدي لا غير المراد من الضد الاخر والنقيض الاخر فان قيل المناكبة في المجاز قد يكون الضدية فاذا حمل على

المجاز

المجاز يؤدي المستبعد وهو الضد الاخر الغير المراد قلنا الافضاء هناك باعتبار المناكبة بخلاف المشترك
فان المناكبة بين المعاني في المشترك غير مقبولة ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة باعتبار تعدد
مدلولاته كالعين مثلا واما المجاز فيحتاج الى قرينة واحدة ولعل ان يقول عموم المشترك واجب عندكم
او جائز فاذا اريد به المعاني لا يحتاج الى قرينة اصلا فكان غير محتاج الى القرينة تارة ومحتاجا الى تعدد
اخرى والمجاز محتاج اليها بالضرورة دائما فصفا رضا وان يقول ليس اليه ان يكون المجاز واحدا بل جاز
ان يكون متعدد انما امتناع ان يكون المفهوم الحقيقي مناسبات بامور يصلح لكل منها ان يكون مجازا وكل
منها يحتاج الى قرينة كالمشترى هذا هو الوجه المتصلة بمفاسد الاشتراك واما الوجوه المتصلة بخواص
بمخاوص المجاز فمنها ما ذكره الشايع رحمه من اغلبية المجاز ويرد عليه ان اغلبية المجاز متحقق عند
الخصم فان منكر المجاز يحلون صور المجاز كلها على الاشتراك اللفظي فلا يكون المجاز اغلبة عنده اللهم
الا ان يحمل الجواب على التحقيق لا على الالتزام ومنها ان المجاز اول على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد
انتم دلالة على شجاعة من قولنا زيد شجاع لان الاسد ملزوم للشجاعة للزوم لا يتحقق بدون
لازم فكان المجاز كدعوى الشيء ببينة وبرهان وكذا قولك لتسفل الرأس شيئا انتم دلالة على المقصود
من قولك شئت ومنها ان لفظ المجاز قد يكون او جزلان قولنا رأيت اسدا قائم مقام رجلا شجاعا
ومنها ان المجاز قد يكون اوفق للطباع كالتمثيل عن النيك بالوطى والجماع وفيه نظرا لانه يختلف باختلاف
السامع والرقاع والمكان فلا يطرد ومنها ان المجاز يتوصل به الى انواع البدع من السج وغيره
واما الوجوه التي ترجح بها الاشتراك على المجاز فمنها ان المشترك حقيقة وكل حقيقة مطرد يجوز استعماله
في جميع نظائره كالخلة فانه يجوز استعماله في جميع مفرداته واما اذا اريد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز
استعماله في المنارة فلا يطرد المجاز والمطر خير من غير المطر وفيه نظر لانه دور لان الاطراء انما يعلم
بالحقيقة ولو توقف الحقيقة على الاطراء لزم الدور ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه
وبه يتبع لتكثر المشتقات والمتع او من غير المتع بخلاف المجاز ومنها ان المشترك يصح فيه
التحوز باعتبار كل مدلوله فيكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز فانه لا يصح التحوز فيه الا من حقيقة
واحدة ومنها ان المشترك يستغنى عن العلامة ومن الحقيقة ايضا بخلاف المجاز فانه يحتاج اليها ومنها
ان المشترك اذا عرى عن قرينته لم يحمل على واحد من مدلولاته فلا يقع فيه غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم
القرينة يحمل على الحقيقة فيحمل الغلط لعدم كونها مرادة **قول** وهو مفعول من جاز المكان يجوز اه
يريد بيان التناكب بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ المجاز وقد ذكره في الحقيقة ايضا والحق

الحقيقة

اولا بان لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز الاطلاق فخل على طول غير انسان كالمنارة
للمشاهدة وشبكة على الصيد للمجاورة واب على الابن للسببية واللوازم كلها باطله بالاتفاق
واجيب بنوع فان العلاقة مقتضية لصحة الاطلاق والتخلف على مقتضى ليس بقا جواز
يكون لان محض خصوصية المحل او نفس اهل اللغة على عدم جواز الاستعارة في تلك النوع
او عدم كفاية هذه العلاقة في هذه المحال فان عدم المانع ليس جواز من للمقتضى وانما يكون جواز
من الصلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليه العلول والمقتضى ليس كذلك ولعل ان يتوقف خصوصية
ونفس اهل اللغة على عدم الجواز وغيرها مما يتصور كونه مانعا لا يخلو من ان يكون مانعا
لعنى يقتضى ذلك اولا والثاني تحكم والا لبد من بيانه حتى نكلم عليه وثانيا بان لو جاز الاطلاق
اللفظ في الاحاد بلا نقل وسام كان اما قياسا او اختراعا لان الاطلاق على ذلك المعنى المجازي ان كان
بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي اخر مصرح به يكون ذلك السبب هو الجواز لاطلاق عليه وهو
القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما باطل اما القياس فلا لانه لا قياس في اللغة واما
الاختراع فظاهر واجيب باننا لان سلم ان اذ لم يكن سبب جامع بينهما يكون اختراعا وانما يكون
اختراعا لو لم يعلم الوضع باستقرار ان العلاقة صحيحة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فان ليس
بالقياس ولا بالاختراع بل بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم علم كليا بالاختراع
قوله مختصة في ثمانية لما ذكرنا لانه في المجاز من العلاقة وفردا بالاتصال بين المعنيين شاع
في بيان طرق الاتصال والتميز فيها الاستقراء وهي ترتقي بالاستقراء على ما ذكرناه في خمسة وعشرين
نوعا اطلاق اسم السبب على السبب وعكسه واطلاق اسم الكل على الجزء وعكسه واطلاق اسم
الملزوم على اللزوم وعكسه واطلاق اسم احد المتشابهين شكلا على الاخر واطلاق اسم احد المتشابهين
معنى على الاخر واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وحذف
المضاف مطلقا وعكسه اي حذف المضاف اليه وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة وتسمية
الشيء باسم ما يؤهل اليه وتسمية باسم مكان واطلاق اسم المحل على الحال واطلاق اسم الشيء عليه
واطلاق اسم الشيء على بدله واطلاق التكرار في موضع الاثبات للمهوم واطلاق المفعول باللام واردة
واحد منكر واطلاق اسم احد الضدين على الاخر والحذف والزيادة فبلغ خمسة وعشرين نوعا وامثلتها
مذكورة في الكشف والتقرير وحصر في الاسلام كلها في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال
بين شيئين صورة او معنى بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه

ثالث وقال في التقرير ما ذكره في الاسلام اضبط ما ذكره اذ لا يكاد يشذ عنه شيء ما ذكره من
الانواع المذكورة فان كل موجود من الماديات انما هو بالصورة والمعنى لا ثالث لهما وحصرها من الجانب
في خمسة الشكل والوصف والكيفية والاول اليه والمجاورة وعم الشارح المحقق للمجاورة بما يكون
احدهما في الاخر جزوا او حلولا او مظهروفا وما يكونان في محل واحد او في محلين قريبين او في جزئين قريبين
وما يكونان متلازمين في الوجود او في الخيال او في العقل وحصرها الص في ثمانية احوال علاقة
الاستعارة وهي المشابهة وباقيها علاقة المجاز المرسل وادرج في كل نوع ما يناسبه ما ذكره القوم
على ما يظهر لك وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعدها المقابلة وقد جعلها الص
من علاقة الاستعارة حيث جعلها من المشابهة الاعتبارية **قوله** بان ينزل التقابل منزلة التناكب
يعني ان وجه الشبه قد ينتزع من التقابل بين الشيء والشيء به الاشتراك كما فيه لان كلاهما مقابل
لاخره وذلك ثم ينزل ذلك التقابل منزلة التناكب بوجه تلخيص او تكلم فيقال للجبان انه اسد وللجمل
انه حاتم وتوضيح ان تشبيه الجبان بالحيث بالاسد والتخيل بالحاتم انما هو لتضاد وصفها المعنى
والشجاعة والجل والسخاوة لان هذين الوصفين يشتركان في كون كل منهما ضد الاخر فلهذا
المناسبة اعني الضدية يدعى ان هذين الوصفين المضادين يتحدان في شيء واحد موصوفا بالآخر تلخيصا
او استهزاء فعوله بان ينزل التقابل منزلة التناكب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الاخر اشارة
حتى ان هناك معنى واحد مشترك بين الوصفين على ما هو رسم الاستعارة والتشبيه **قوله**
كما في اطلاق الشجاع على الجبان اشارة الى انه يصح مثلا لكل من التلخيص والتكلم وانما يفرق بينهما بحسب
المقام **قوله** على جزائها اي جزاء السببية كما في قوله في جزاء سببية سببية مثلها **قوله** ولو نظر
المتكلم هذه اشارة الى دفع اعتراض التلويح على ما سببية **قوله** المعنى المجازي هكذا وقع في التلويح اولا
والاول ان يقول السمي المجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل
منه مفهوم ما ومن حيث وضع الاسم سمي الا ان المعنى قد يحسن بنفس المزمع دون الافراد والسمي بمجرها
فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر سمي الرجل ولا يقال ان معناه والعصود ههنا هو السمي دون المعنى ثم
الاول ان يقول سمي مجازي بالتشكيك لئلا يتوهم ان المراد سمي ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع المقصود
ههنا **قوله** في بعض الافراد خاصة اه توضيح ان المقبرة في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقي بالفعل السمي
مجازي في الزمان السابق وفي المجاز بالاول حصوله في الزمان المتأخر ويمتنع فيها حصوله في زمان
وقوع النسبة والا لكان السمي من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافه ويلزم

فهذا امتناع حصوله في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكنه لا يمنع حصوله في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو قتلت قتيلا وعصرت خمر مجاز بالاول لا امتناع حصول المعنى الحقيقي اعني القتل والخمر المسمى المجازي في زمان وقوع النسبة اعني القتل والعصر ضرورة ان الشخص لا يصير قتيلا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصور خمر وقت العصر بل انما يصير قتيلا بعد صدور القتل والعصر ومن هذا صار ذلك المسمى قتيلا وخمر حقيقة في زمان ايقاع تلك النسبة أي التكلم بالجملة اذ لا امتناع في حصوله في ذلك الزمان وكذا في مثل انما يتأخر اموالهم وقت البلوغ مجاز بالكون لا امتناع حصول المعنى الحقيقي اعني التيم للمسمى المجازي وقت زمان وقوع النسبة اعني ايتاء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك المسمى تيمما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم به في زمان التيم فظهر منه ان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع النسبة بل هو مقدم عليه في المجاز بالكون ومؤخر عنه في المجاز بالاول ولهذا قيل في زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعض خاصة ثم قال ان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي ان تقدم على زمان وقوع النسبة للمسمى المجازي فالمجاز بالكون وان تأخر عنه فالمجاز بالاول اذ لو كان المعنى الحقيقي حاصل للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة لم يكن مجازا باعتبار الكون ولا باعتبار الاول وان لم يكن حقيقة ايضا وقوله وان لم يكن حقيقة رد على صاحب التوضيح حيث كان يكون حقيقة فانه قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وضع اللفظ فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه ثم اوضحه في تعليلاته وقال ان المجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عيسى زمان وضع اللفظ هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى المجازي في حال تعلق الحكم ووقوع النسبة له فمما مثل اتوا البنات اموالهم واعصر خمر وضع الكلام على ان يكون حقيقة التيم حاصل لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصل حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون حصوله في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار الكون او لاحقا ليكون مجازا بالاول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ المذكور نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئة فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمما حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي هو الحرف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا يكتب زيد مجازا

ل
اشاره الى ان التكلم بالجملة
في كلامه
نفسه
ان نسبة

مجازا عن كتب باعتبار ما يؤول اليه فمما حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي الحدث حاصل في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالمراد الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في صورته غير الزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا كلامه واعتبر من عليه التفاز اذ بانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له في الفعل عزوه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من الدلول المجازي كالشخص الذي يصير قتيلا بهذا القتل في قتل قتيلا في الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفصل وانما الدلول المجازي هو الحدث المقادير زمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث في حال دون حال والاصح ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين والاشارة ثم استعارة لفظ واحد للآخر من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا يكون الاستعارة في الفعل في فحين اصدها باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والآخر باعتبار تقييد بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيها ثم اعتد عليه بوجهين آخرين اصدها ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثاني ان الحصول بالفعل ليس بلام في المجاز بالاول بل يكفي في توهيم الحصول كما في عصرت خمر فارقت في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا وزاد عليه في تعليلاته وقال وكذا المجاز باعتبار ما كان لا يجب فيه ان يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في نفس الامر بل يكفي اعتبار الحصول هذا فالشارح وصرح اشارة الادفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر المتكلم والادفع الاعتراض الثاني بقوله وان لم يكن حقيقة ايضا لكن الاول ان يقول وان لم يوجب كونه حقيقة ايضا تأمل والادفع الاعتراض الاول بعدم تعرضه لما يشترطه مجاز بالكون والاول في الافعال قوله وبعد فيه نظر لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة شرط في المجاز بالكون والاول وبصرح السيد الشريف في تعليلاته وان حصوله في ذلك الزمان ينافي في المجازية وان لم يوجب حقيقة ولا ينبغي عليك ان هذا خفي فقولك قتلته هذا الخي امس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقي هو الحيوة حاصل للمسمى المشار اليه في زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطه وكيف ينافي حصوله في المجازية وكيف يصح قولهم وينبغي اجتماعها ثم اقول ان المجاز بالاول في

وقال ان قولك هذا القتل
امس حقيقة وكذا قولك هذه
عصرتا في النسبة الماضية حقيقة

عليها ذكره الشريف في كتابه الكشاف أحدهما أن يكون بطريق الشارفة كما في نحو قتل قتيلا ومريض
المريض وتصل الضلالة ويهتدي المهتدي ونحوها وثانيهما أن يكون بطريق الصيرورة كما في نحو قتل
خمر أو نحو قوله ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا والفرق بينهما أنه لا بد أن يكون الشخص قتيلا
مريضا ومهتديا وضاللا أي متصفا بالمعنى الحقيقي للفظ المجاز عقيب تعلق النسبة أعني القتل والضلال
والضلالة والهداية بلا تراخ بخلاف النوع الثاني فإنه لا بد فيه أن يكون الاتصاف بالمعنى الحقيقي
متراخيا عن تعلق النسبة فإن الاتصاف بالحرية والفجور والكفر متراخ عن زمان تعلق العصر بالمعنى
والولادة بالمولود فاشارة الشارح رحمه بالتاليين المذكورين إلى هذين النوعين كمن التحقيق أنه لا مجاز
في النوع الأول بل هو حقيقة فإن القتل مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحي حي هو حي
ولا على المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتل قتيلا أي وقعت القتل على شخص فصار
قتيلا بهذا القتل فزمان وقوع القتل واتصافه بالمعنى الحقيقي واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع
النسبة على زمان حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي وكذا الحال في نحو مريض المريض ويهتدي المهتدي
قوله إذ لو كان حاصل متعلق لقوله أن تقدم وإن تأخر وقوله في ذلك الزمان إشارة إلى أن تعلق الحكم
قوله بخلاف قولنا أكرم الرجل دفع لما يتوهم أن الظاهر أن يكون بينهما وخرافة التالين المذكورين
بجاء بالكون والأول كما في التالين السابقين لأن المراد باليتيم هو الرجل وبالجم هو الغصير مع أنها حقيقة على
مرجوايه فاجاب بأن التخليف والمصير جعلها حقيقة **قوله** في الاستعداد كقولك مكره لم أر بقت **قوله**
أي حاصله فيه سواء كان حصول العرضه اشارة بهذا التفسير إلى أن المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطح عليه
الحكام من اقتصاص الشيء بالشيء بحيث يصير الأول ناعنا والثاني منعوا بالحلول العرض في الجوهر وهو الصورة
في المادة بل أهم منه **قوله** وذلك مثل استعماله إشارة إلى جواز استعمال كل من الرحمة والخفة في الآخر
مجازا بعلاقة السببية الصورية لاستعمال كل من اليد والقدرة في الآخر مجازا بهذه العلاقة على ما في شرح
التلخيص وقال الفاضل الأبهري في حاشيته المختصر استعمال كل من اليد والقدرة في الآخر بعلاقة الحاية والحلية
وهو المكاسب لما ذكره الشارح **قوله** ويدخل فيه أي في كون أحدهما حالا في الآخر استعمال اللفظ الفاعل
الموضوع للكان المطبوع في الفضلات الخارجة عن الإنسان لما بينهما من علاقة الزموم عرفا فإنه لا وقع
قضاء الحاجة في العرف في المكان المطبوع حصل بين ذلك المكان والفضلات الواقعة فيه ملازمة عرفية
ينتقل الذهن من إليها **قوله** لاستعمال البيت في حرمه أي في قوله تعالى أول بيت وضع للناس الذي
ببكة الآية **قوله** لأقسام المذكورة أي الأقسام الأربعة والقسم الأول منها يندرج فيه أنواع على ما ترى

قوله

قوله لاستعمال الركوع في الصلاة مثال استعمال الجوف في الكل وقوله واليد مثال مكر وفيه إشارة
إلى ما سيأتي من أن المجاز جارية في اللفاظ الشرعية واللفظية **قوله** أو في حكمه أي في حكم جزء الآخر قوله
كما في صور محل المطلق على المقيد كل الرقبة على الرقبة المؤمنة **قوله** لاستعمال المرس في الأنف فإن المرس
مقيد بكونه أنف مرسون من الحيوان غير الإنسان والأنف مطلق **قوله** عن هذا القيد قال في المفتاح
موضوع لمعنى الأنف مع قيدان يكون أنف مرسون قد يستعمل استعمال الأنف من غير زيادة قيد بمعونة
القارئ كقول العجاج وفاحا ومرسنا مسرجا فإن نسبة الإنسان في البيت قرينة دالة على كون
المراد به مطلق الأنف لأنف مرسون فإن قيل إن هذه النسبة في البيت قد دلت على أن المراد به هو أنف
الإنسان لا مطلق الأنف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر فلا في المطلق قلنا أن هذا
أعني كونه أنف إنسان انما يستفاد من القرينة لا من نفس الكلمة بل الكلمة نفسها مستعملة في المطلق الموجود في
ضمن المرس ثم استفيد من نسبته إلى الإنسان تلك الخصوصية إذ لو لم يكن مطلقا لم يكن نسبة إلى الإنسان
وصح فإن قيل إن صاحب المفتاح ذكر في باب وجه الشبهان الأنف والمرس مشتركان في الحقيقة وهو
المعلوم الذي هو طريق الشم ويفترقان باتصاف أحدهما بالاختصاص بالإنسان واتصاف الآخر بالاختصاص
بالمرسوات فهذا صريح في أن الأنف مقيد بقيد أيضا لا مطلق فلا يكون استعمال المرس فيه من قبيل استعمال
المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الطاري على أصل الوضع فإنه في الاستعمال مقيد بالاختصاص
بجيب القرينة وكونه مطلقا انما هو محمول وضعه فلا منافاة **قوله** والمشتق في شفة الإنسان الأول
أن يقول في الشفة بغير إضافة إلى الإنسان على ما وقع في المفتاح حيث قال المشتق موضوع للشفة مع قيد
أن يكون شفة بغير قيد استعمال استعمال الشفة فنقول فلان غليظ المشتق في قرينة دالة على أن المراد
هو الشفة لا غير انتهى فإن المراد بالشفة المضاف إليه غليظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بغير
انما أضاف الشارح إلى الإنسان لاستعماله فيه لا لكونه مقيدا بكونه شفة الإنسان والايكون من قبيل
استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر **قوله** لاستعمال النبات في الفيت مثلا استعمال الغيب السبب
الفاعلي كما في قولهم امطرت السماء نباتا فإن المراد بالنبات هو الفيت **قوله** وعكس استعمال
السبب الفاعلي في السبب كسمية النبات فيشاة في قولهم دعيما الفيت فإن المراد بالفيت هو
النبات **قوله** ومن السببية استعمال الدم في الدية كما في قولهم فلان أكل الدم أي الدية التي سببها
هو الدم وجعله الفاضل الأبهري من قبيل استعمال الشيء على بدل **قوله** المهلكة قيد للثلاثة المذكورة
قوله لاستعمال الخمر في الغيب كما في قوله تعالى أن في أعصر خمر فإن المراد به هو الغيب وانما الخمر على غائية

واعلم ان تفسير الخمر هنا بالعنب على ما شرع به كلام الشارع هو الموافق لما ذكره الكشاف وهو اللفظ ومنه ظهر
ضعف تفسير التفاتنا في شرح التلويح بالمعصية لان المعصية لا تتعلق بالمعصية بل تتعلق بالفتنة **قوله**
ومن قولهم انهم لا ايمان لهم فان الراد بالايان هنا هو الوفاء بالعهد لا نفس العهد والايان فان الوفاء بسبب
غائي ليمر فكان من قبيل استعمال السبب في السبب الفائي فكان عكس المثال الاول **قوله** كاستعمال الايمان مثال
لاستعمال الشرط في الشروط وقوله والمصدر في الفا عل والمفعول مثال استعمال الشرط في الشرط **قوله**
اعني القيد على المطلق هكذا وقع في التلويح اقول اطلاق الشرع على شفة الانسان ليس من اطلاق القيد على المطلق
بل من قبيل اطلاق القيد بقيد على مقيد بقيد اخر فلا يلزم ان يجعل اطلاق الشرع على شفة الانسان من قبيل الاستعارة
على قصد التشبيه لان قبيل المجاز المرسل وانما المجاز المرسل هو استعمال الشرع في مطلق الشفة مجردا عن قيد الاضافة
الى الانسان فلا يكون مثالا للمادة الاجتماع **قوله** لغويا كان المجازا وشرعا اشارة الى ان من ومن المجاز
لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والتكاح وغيرها متمسكا بان هذه الالفاظ انشاءات في الشرع
وانها افعال جارية الكلام وهي اللسان فكان كاشرا لفعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فعلا
لفعل اخر لا يكون كذلك فكذا هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الالفاظ التي هي من باب الاضمار والامر والنهي
نحوها وذهبت عامة العلماء ان المجاز يجري في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة
والمجاز واستعملوا في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذا ناسخ المجاز لكل متكلم من جملتهم او من
غيرهم من عرف طريق المجاز كصاحب الشرع متى وضع علة كان ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القيد
وقولهم انشاءات وافعال الجارية والمجاز لا يجري الا في الالفاظ اخبار والالفاظ قلنا لانهم المجاز مخفون
بل يجري في الانشاء ايضا كالامر والنهي وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشاءات شرعا كمنها لم يخرج من
ان يكون كلاما والمجاز جارية في الكلام كله اذا وجد طريقه وطريقه هو الاتصال بالصوري في المجاز المرسل و
المعنوي في الاستعارة على ما ضبطه فخر الاسلام وما ذكره المص وغيره من انواع العلاقات كلها راجعة الى
ذلك الاتصال بنوعيه وذلك الاتصال ليس يختص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية بل قد يوجد ايضا في المعاني
الشرعية والفاظها لكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة وفي الشرع بحسب الشرع ولهذا قال الشارع بحسب الشرع ثم
يقول بان يكون تصرفا شرعيا اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع كما اعتبرت في اللغة
بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى العلاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال
المعنوي ثم عطف عليه قوله او يكون معنى ادها سببا لمعنى الاشارة الى العلاقة المجاز المرسل فيها وهو الاتصال
الصوري قال في الكشف ان الاستعارة الجارية بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة

التي

التي بينها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لا مناسبة بين السبب والسبب معنى اذ
معنى السبب الانشاء الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس
كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينها معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر
من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات
بالاتصال المعنوي ونظير الاول استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائرة للاتصال
الصوري كما في المطر والسحاب بالمعنوي وليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى
زوال ملك المتعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة المذمم ومعنى الكالة
نقل ولاية التصرف من ذمة المذمم ومثل الميراث والوصية بينها اتصال معنوي من حيث ان لكل واحد منها
يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة ادها للارض على ما وقع في القرآن
يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله ان الاتصال الذي هو طريق المجاز والاستعارة يتحقق في
المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس كذلك فيجوز المجاز في الكل ما تقر وتتحقق ان مدار المجاز على وجود
العلاقة وقد وجدت في الكل في الشرع شرعا وفي المحسوسات حقا وقد تقر ايضا ان معرفة العلاقة
لا يتوقف على السمع بل قد تعرف بالنظر والتأمل على ما اشار اليه بقوله لما ان المعبر في المجاز وجود العلاقة ولا
يشترط السماع في الافراد اللغوية او الشرعية فصار حاصل الاستدلال على جواز المجاز والاستعارة في الكلام
الاستدلال بوجود العلاقة بحسب الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات واستدل عليه
فخر الاسلام بوجه اخر ايضا حيث قال ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت من حيث
يعقل الا اللفظ دال عليه لغة والكلام ما يعقل والاستعارة فيما لا يعقل الا يرى ان البيع لتمليك العين
شرعا ولذلك وضع لغة ولذا ما شاكلة انتهى حاصله ان المجاز في الشرعيات مجاز في اللغويات في الحقيقة
تقرره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت من حيث يعقل الا اللفظ دال عليه
لغة وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة من حيث
يعقل من اللغويات فالمجازات الجارية في اللغويات اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع
بما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل اي كانه ثابتا قبل الشرع وقد كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالتكاح ولهذا لا ينكر احد من اللغويين تعلق الملك والحل بها وتعلق الايدرك
بالعقل بان دلالة ذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر وجوب الصلاة
والزكاة والصوم والحج بسببها وكلامنا في جواز الاستعارة والمجاز فيما يعقل بينها اتصال لغوي وهو القسم الاول ايضا

بينها لغة فانه الاستعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فلا استعارة فيه فتعارة في اللغة
قوله وقد يعبر عن علاقة المشاهدة في الجواز الشرعي بمعنى قد يعبر عنها بالاشتراك في وصف لازم بين علي ما اشار
اليه سابقا وقد يعبر عنها بالاتصال في المعنى الم شروع في كيف شرح قوله اي كاستعمال النظم الدالين عليهما
لوقال والمراد بهما نفس لفظهما لا مفهوما ولا مامدق عليهما كان اظهر تأمل قوله كيف شرح في موضع الحالين
ضير شرح تم عليه لاقتضاء الصدارة في الاصل وان استلخ عنه معنى الاستفهام في مثل هذا الموضع والمعنى يقال
في المعنى الم شروع الذي شرحه مكيفا بكيفية مخصوصة قوله فان الهبة وضعت للملك الرقبة واعلم ان لام الجار
في الملك للغاية والفرض لاصلة الوضع ويدل عليه ما ذكره التلويح ان الهبة عقد موضوع في الشرع لا لاجل حصول
ملك الرقبة وكذا الام في قوله والنكاح ملك التمتع قال في المغرب اصل النكاح الوطى ثم قيل للتزويج نكاح مجازا
لان سبب الوطى المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية السبب بالسبب والاول
على العكس من انتهى وقيل انه حقيقة في الضم مجاز في العقد والوطى وقال في المصباح ويؤيد انه لا يفهم العقد
الابقرية نحو كح في بني فلان ولا يفهم الوطى الابقرية نحو كح زوجة وذلك من علامات المجاز قوله فينقذ عننا
اي لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا للملك الرقبة وكل ما هو موضوع للملك الرقبة فهو سبب ملك التمتع
لاقتضاء اليها ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام ينقذ بلفظ البيع والهبة كما انقذ نكاح النبي عليه السلام
بلفظ الهبة على ما دل عليه قوله في امرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستكملها خالصا
من دون المؤمنين لاتصال النسبة بينهما المعصية لاطلاق احداهما في الاخرى انما ينقذ بلفظ الهبة اذا طلب
الزواج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكن من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا
على ما اشار اليه الامام قاضيان وهل يحتاج فيها الى النية ايضا ففي التقرير نقل عن بعض الفتاوى ان النية
مشرطة لانقذاه بلفظ الهبة حتى لو قال ابو المرأة وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا
فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الابائية وقال في الكشف ما عرفت بهذا الرواية وفي التلويح
لا حاجة الى النية فيها لان الحمل متعين لهذا الجواز لنسبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ القلق فانه
يحتاج الى النية لصلاصة المحل للوصف بالحقيقة ثم تحرر المسئلة ان النكاح ينقذ بلفظ التزويج والنكاح
والهبة والصدقة والتملك عندنا بلا خلاف ولا ينقذ بلفظ الاعارة والاجارة والاحلال بلا خلاف
واختلف اصحابنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينقذ بهما وفي انعقاده
بلفظ البيع والشراء ايضا فقول لا ينقذ بهما وقيل ينقذ وهو الصحيح قوله كنكاحه بلفظ الهبة
الضريد ارجع الى النبي عليه السلام ففيه اشارة الى رد ما ذكره بعض اصحاب الشافعي من ان النكاح في حق

عليه السلام كالسري في حق الامة حتى يصح بلا و2 وشاهد بلفظ الهبة نكاحا وفي حال الامرام و
الزيادة على التسع ولا ينقص عدد الطلاق في حق ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال رحمه الله ان ينقذ
نكاحا لا هبة وهذا لان الهبة تملك المال ولا تملك المال في غير المال غير متصور والمهر ليس بالمال فلا ينقذ
فيه هبة وكيف وقد ثبت في حق عليه السلام العدل في القسم والطلاق والعدة والرجعة فانه طلق حفصة
وسودة ثم راجعها ولم يحل لطلقة الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذا كله من احكام النكاح والحكم
بدون العدة لا يوجد ولو لم يكن الملك متوقفا على القبض ولم يكن حق الرجوع وهما في احكام الهبة وقد اتفقا
ندل ان ينقذ نكاحا لا هبة وفي الكشف والتقرير نقل عن الكشاف كانت الموهوبات للنبي عليه السلام
اربع ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم قوله
حتى لو كانت الهبة ثبتت لا مكان العمل بالحقيقة لغاية الجمل قوله فلا يفرض عدم دلالتها على الملك اذا لم يجب
رعاية المنكبة بين الاسم والمنسب في الاعلام لان الاعلام نعمل وضعا لا بمعناه لان الاسم الموضوع للشيء
يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل فان الحقائق ثبتت بالسمع من غير تعقل معنى كالاتم في
الاناسي فان الانسان القصير قد يسمى طويلا والاسود كافورا ويدل ان على مساهما من غير تعقل معنى
الطول والبياض بمنزلة النقص في دلائل الشروع فانه ثبت معناه سواء كان معقولا او لا ولما نقل ان يقول
ان رعاية المنكبة بين الاسم والمنسب وان لم يجب في الاعلام الا انه الاول في رعايتها على ما ذكرناه سابقا
وبصرح السيد الشريف في كنهه فاذكروه من قوله فلا يفرض عدم دلالتها على الملك انما يصح جوار انعقاده
بلفظ النكاح والتزويج لا كون الانقذ بهما او ما يدل على الملك كلفظ البيع والهبة اللهم الا ان يقال انقص
هذا اثبات الجواز الاول قوله واعلم ان هذا الاعتبار راعى اعتبارا راسية والمسببة بين البيع
والهبة والنكاح وهذا اشارة لما دفعه ما ذكره في شرح البرزوي من ان ملك التمتع على من ملك
متعة ثبت بالنكاح وملك متعة ثبت بملك البين والاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء و
الظهار الظهار ونحوها والثاني يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتناق ووث
ثبوت الطلاق والايلاء والظهار واختلاف اللوان يدل على اختلاف اللزومات فكان ملك الرقبة
الثابت بالبيع والهبة سببا لملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع والهبة وارادة النكاح باعتبار
السببية وانما يصح باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد التباينين على الاخر لا اشتراكهما في لازم مشهور
هو في احدهما اقوى واعرف من الاخر وهما معنى النكاح لما كان لهما ما بين المعنى البيع والهبة ومشتكين
في اثبات الملك وهو اقوى في البيع والهبة من النكاح صححت الاستعارة بينهما ما حصل ما ذكره الشارح في

اننا انسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكونه العنق الحقيقي سببا للعنق المجازي بعينه بل يجوز بحسنه
 حتى يراد بالغيب مجاز اجنس النبات سواء حصل بالغيب او غيره وفيما نحن فيه ان كلام البيع والهبة سبب
 ملك المنفعة فيجوز النكاح بهما بعلاقة السببية فعلى هذا القول ان تشتريت عبدا فهو حر و اراد الملك فملكه
 هبة او اراد ان يعتق لان الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للعنق المجازي بعينه لا يعتق واجاب
 في الكشف والتقرير عن اصل الاستحسان بان ملك المنفعة هو ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف في ذاته
 بالنكاح وملك المهرين والتفاريما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كما في النكاح يستلزم امورا
 ومن حيث وقوعه تبعا لملك المهرين يستلزم امورا اخر مع كون الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال
 فاذا كان ملك الرقبة سببا لملك المنفعة المتحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فان
 قيل كيف يصح ما ذكره من ان الاستعارة اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر مع تقريرهما ان الاستعارة اطلاق
 اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة المردوم اجيب بان الاستعارة ليس في اطلاق المردوم على اللازم
 بل على البايين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا و اطلاق الهبة على النكاح لكونه مشتبا
 للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة **قول** ثم ان كانت الاصالة والفرعية اه لما ذكر ان المجاز جار
 في القوى والشرع لوجود العلاقة المحضة له فيها ثم مثل له مثلا اختلف فيه الشافعي اراد ان يذكر ان بعض
 العلاقة مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد اشارة الى ان العلاقة في المثال المذكور من اهلها كانت
 والاجواب نقض من طرف الشافعي تقرير النقض انه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة على النكاح مجازا بطريق الاتصال
 الصحيح اعني اطلاق اسم السبب على السبب لجاز العكس ايضا بان يقول المشتري انكحت هذه الحارة لك
 ويقول المشتري قبلت كره اللازم باطل بالاتفاق **قوله** فالمرزوم مثله اما اللازم فلا ان الاتصال الذي ذكرتم قائم
 بالطرفين جميعا لان الشيء لا يتصل بغيره الا وذلك الغير يكون متصلا به وتقرير الجواب ان الاتصال الصحيح في
 الشريعات نوعان كامل وناقص والحامل اتصال الحكم بالعلة لان الاتصال ههنا بطريق الايجاب والالابات
 بالذات فيكون يتم واكمل لشبهة في الطرفين والناقص اتصال السبب بما هو سبب محض له ليس بعلة للاتصال
 ههنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون انتقص لشبهة في طرف واحد فقط والحامل مثبت جواز المجاز في الشرع
 من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال من المرزوم الى اللازم فان كانت الاصلية من الطرفين يكون المجاز من الطرفين
 ايضا لوجود الصحيح في الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز ايضا من طرف لعدم المصحح في طرف اخر **قوله**
 بين البيع والهبة والنكاح ناقصا لان شئوت ملك المنفعة بالبيع والهبة بطريق التبع لا بطريق الاصالة فكان
 اتصاله به ليس بطريق الاصالة بل بطريق التبع فلا يصح ذكر النكاح وارادة البيع والهبة لعدم المصحح وهو

الاتصال

الاتصال من اصل المتبوع الى الفرع التابع بخلاف ذكر البيع والهبة وارادة النكاح فانه جائز لوجود الصحيح على
 ما عرفت ثم ذكر رحمه الله الاتصال الكامل وهو اتصال الحكم بالعلة في ثلاث صور احدها الاتصال بالسبب
 والسبب المقصود بذلك السبب والثاني الاتصال بين الكل والجزء للكل والثالث الاتصال بين المحل والمحل
 المقصود بذلك المحل فان الاتصال في هذه المواضع كما مل الجريان بين الطرفين لرجوعهما الى اتصال الحكم بالعلة
 يظهر لك **قوله** والسبب المقصود به احتراز هذا القيد عن السبب المحض على ما يظهر سياقي حكمه وقوله
 بمنزلة العلة الغائية اشارة الى ان اتصال السبب المقصود بالسبب من قبيل اتصال الحكم بالعلة والسبب يطلق
 على العلة وغيرها يقال البيع سبب للملك والنكاح سبب للمحل ويراد به العلة **قوله** فيجوز استعمال احدهما
 في الاخرى اذا كان كل من السبب والسبب المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر كما في الشراء
 والمالك فان الشراء سبب للملك والمالك سبب مقصود بالشراء فيجوز استعمال احدهما في الآخر واعلم ان هذه
 المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منك بان قال ان ملكك عبد اخر حر فملك نصف
 عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في العتق وفي الاستحسان لا يعتق وجه العتق ان الشرط
 ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق النصف كما في فصل الشراء وكما في العتق المعين
 ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل اذا قال
 ان ملكك مائة درهم فبعتي حرة يقع على اجتماع الملك استحسانا وكذا اذا قال والله ما ملكك مائة درهم
 قط وقد ملكها وزيادة متفرقة لكنها لم يجمع في ملكه يصدق في يمينه والثاني ان يحلف على شراء عبد منك
 بان قال ان تشتريت عبدا فهو حر فاشتري نصف عبد شراء صحيحا وباعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه
 عتق هذا النصف بخلاف الملك في الاستحسان كما عرفت والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد
 الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فيحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا يرى
 انه لو قال ان تشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتره لغيره يحلف في يمينه فاذا اشتري الباقي بعد بيع النصف
 الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الحنث الا ان يعني ان المشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله
 ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يحلف على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه
 فاشتري نفسه وباعه ثم تشتري النصف الباقي يمتنع هذا النصف في النصليين بخلاف الفضل الاول والفرق ان
 الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا تعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح رحمه الله
 ذكر الصورة الاولى ثم قال واذا قال ان تشتريت وكنت عليه ولم يذكر العبد لا منكرا ولا معرفا لا تحارجه في
 الحكم في صورة الشراء فيبقى صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثاني والثالث في الحكم وانا

قال **حاشا** فاشترى متفرقا ولم يتل اشتري نصفه وباعه ثم اشتري النصف الباقي على ما وقع في البزدي
والتوضيح اشارة الى ان تزويج قوله فقال غنيت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل الملك
هنا هو الاشتراء متفرقا سواء باع ما اشتراه او ايسر النصف مثلا ثم اشتري النصف الباقي او لم يبع **اشترى**
في ملكه نصفان معا الا انه في صورة اجتماعه في ملكه يعنى الكل وفي صورة بيع النصف الاول يعنى النصف
الباقي في يد بعد بيع النصف الاول ثم انه رحمه الله لم يذكر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى ولا وقوعه
في صورة الشراء كما ذكره في التوضيح بل قال فاشترى متفرقا فقال غنيت بالملك الى اخره لان وقوع
العتق وعدم وقوعه هنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على السبب وبالعكس
وذلك يحصل بما ذكره من التفرع ولم يذكر ما هو المقصود ولا ثم ذكر ذلك اي وقوع العتق وعدم وقوعه
في تلك الصورة بقوله لان العبد لا يعنى في قوله ان ملكك ويعنى في قوله ان اشتريته ثم معنى التصديق بانه
انه اذا استغنى فيها يعنى على وفق ما نوى ومعنى التصديق قضاء ان القاضي يحكم **قوله** لان العبد لا يعنى
في قوله ان ملكك اي في الاستحسان لان العبد ليس يعنى على ما ذكره **قوله** بطلان ان فهم الكل موقوف على فهم
اذا لم يفرمهم الجزء من اللفظ لم يفرمهم الكل منه لكنه لما كان المقصود الاصل من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى
الموضوع له منه لا فرمهم جزء صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قال ان
التصديق تابع للمطابقة ولو امكن حصول الكل بدون حصول الجزء لم يبق الاحتياج للاصلا قال في التلويح
بواسطة ان فهم من اللفظ موقوف على فهم **قوله** في الجملة اي لا يلزم ان يكون اللازم حاصل عند حصول
المعنى في الذهن البتة بل في الجملة حاصل في البتة **قوله** فان قيل لا حاجة الى قوله منشاء هذا السؤال **قوله**
فيستحق بصفة الدوام والوجوب ولا يخفى عليك ان الاول ان يقول لا حاجة الى هذا القيد اذا لا جزء الا وهو
كله لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونها فكان مستلزما لكل الجزء مطرد كذلك
مستلزما لكل الجزء كماله مطرد فلا حاجة الى قيد الجزء بكونه مستلزما لكله وانما سبب تفرع الشارع الى
كان لفظ المستلزم قيد الكل **قوله** فليدع ناديه النادى مجلس القوم ومعه ثوبهم على ما في المصباح فيكون
قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمقصود من المجلس هو اهل الحال فيه واصل كونه من قبيل المجاز في الخذف
كما في مثل القرية لا يضر المقصود وهو التمثيل **قوله** كما في سبب المحض اقتراف بقيد المحض عن العلة لما ذكرناه
ان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب الملك ويراد به العلة فيحتاج لا قيد يخرجها **قوله**
ملك الرقبة لو قال كالبيع كان انساب فان البيع سبب محض ملك المتعة حتى مع اطلاق البيع على النكاح
بما لا يعكس **قوله** قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي الفا هنه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك
وفيه

واي اطلاق العتق على ما سطر الرقبة
تقدم ان اذا كان العتق هو ازالة الملك
الانسان بكونه مستلزما لكله
لان العتق لا يقتضي تفرع
الشخص بعينه لا بغيره فالعبد مستلزم
الكل واللازم بالكل واللازم بغيره
الاجاب

وفيه نظر وما ذكره من النظر من ان الغرض من البيع والهبة اثبات ملك الرقبة مسلم والعتق مع الفارق
قوله فيعنى الطلاق بلفظ العتق كقوله لامرأة انت حرة او حررتك او استعنتك ولا بد من النية
لانها في كنايةات الطلاق فلا بد من النية لعدم تعيين المحل للمجاز بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى
النية لتعيين المجاز حتى لو انكر النية صدق مع ميمنه لانه امين في الاخبار عما في ضميره بخلاف وقوع النكاح
بلفظ البيع والهبة فانه لا يحتاج الى النية لتعيين المحل للمجاز وهو النكاح لعدم احتمال حقيقة البيع والهبة
وقوله بلا عكس اي لا يقع العتق بلفظ الطلاق لا بطريق المجاز المرسل ولا بطريق الاستعارة اما الاول
فلما ذكره من ان السبب اذا لم يكن مقصودا من السبب لا يقع اطلاق السبب على السبب واما الثاني
فلما ساقى بيان **قوله** قال الشافعي يقع العكس ايضا وذلك بان يستعار الفاظ الطلاق للعتق
صريحاً كانت مثل ان قال لامرأة انت طالق او كناية كقوله لها انت باين او مرام اذا نوى الحرية واستدلوا
عليه بان كلام الطلاق والعتاق يشابهان في المعاني فلا بد لكل واحد منهما اسقاط نبي على السراية والزم
فان من طلق نصف امرأة سري الاكلها وسقط ملكها كالمواثيق نصف امته سري الى الكل اذا كان
موسراً وكذا لكل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ فان قيل لانهم ان الاعتاق اسقاط كيف
وقد ثبت به اصلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مشتقاً لا مستقلاً اجيب بان هذه الاحكام
ليست بثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه ادنيا ملكا فغير ان الرقبة كانت
تمنع العمل والاعتاق ازال ذلك المانع بقطع حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص
العلة الا انه جائز عندهم **قوله** قلنا في جوابه وهما جوابا اخر وهو ان الاستعارة لا يصح لكل وصف
للقطع بامتناع استعارة السماء للارض من اشتراكها في الوجود والحدوث وغيرها من الامور العامة
بل لا بد من وصف مشهور بزيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لانهما لفظان منفعلان من القوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق
منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد فنقل في الشريعة لارفع قيد النكاح والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة
والعلة فنقل في الشريعة لاثبات القوة المحصورة من المالكية والولاية والشهادة ونحوها فلا
بيد المعنيين المعنى الخاص المشهور فان قيل كان معنى الاعتاق اثبات القوة المحصورة لا يلزم
الى المالك في مثل اعتاق فلان عبيده اذ ليس في سبب اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك والحبس
عنه بوصفين احدهما انه مجاز في الاستعداد من حيث يستند الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب
فاعلى لزالة الملك وهي سبب لاثبات القوة ورد بان لم يضر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضع

في الشئ لا نشاء العتق ورفع بان ذلك السبب اى ازالته الملك ثابت بطريق الاقتضاء لا بالاشارة
غير مضرورة بالكلية عن المعاني الاضارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن التكلم قبيل التكلم تصحيح الكلام
الثاني انه مجاز في المستند حيث اطلق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك
وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب اننا سلمنا ان كلامه في الطلاق والعتاق اسقاط بنى على السراية
واللزم من ذلك ان لا نسلم ان هذا المعنى كاختية في صحة الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف
في وجه الشبه وهما ليس كذلك بل الامر بالعكس لان ازالة اقوى في العتاق منها في الطلاق فان قيل ان
ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء فتكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الاثار الباقية في الطلاق اكثرها
في العتاق كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب السكنى والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها غيره في العدة
وقد يجاب ايضا بان قوة الزوال انما هي بحقيقة الزوال ولا عبرة ببقاء الاثر في الحال وظاهر ان ملك الرقبة
اقوى من ملك النفقة لانه يستتبع بلاء عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلا مزية ولما قلنا ان يقول
ان ملك الرقبة يستتبع ملك النفقة الذي كان في نفسه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في نفسه وهذا يستلزم
ان يكون ازالة ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك النفقة الذي كان في نفسه ولا نزاع فيه فان ازالة الاولى مستتبة
لازالة الثانية دون العكس كما ان الزوال الاول يستتبع الزوال الثاني الا ان الاستعارة منه في محل النزاع ازالة ملك
النفقة الذي يحصل بالنكاح لا ما يحصل في ضمن ملك الرقبة فاستعار ازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها
ما هو اضعف لاستعارتها ثم ههنا بحث وهو اننا سلمنا ان اطلاق الطلاق على العتاق بطريق الاستعارة
او بطريق السبب على السبب او السبب على السبب غير جائز لكن لان اطلاقه عليه بطريق اطلاق القيد
وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما في اطلاق المشفر على شقة الانسان غير جائز
فان قيل ان النزاع في اطلاق الطلاق على العتق وهو ازالة ملك الرقبة لا ازالة مطلق القيد فيكون اطلاق الطلاق
عليه من قبيل اطلاق القيد بقيد على القيد بقيد اخر لا على المطلق قلنا يجوز ان يطلق على ازالة شئ من ازالة
ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق ازالة كما قيل في المشفر انه يطلق على مطلق الشقة ثم يراد شقة الانسان
على طريق ان يكون من افراد مطلق الشقة **قوله** هي اذا وجدت اه الضمير راجع الى الاستعارة التحقيقية قوله ان تسمى
خبر لقوله هي فان قيل الادعاء المذكور ليس استعارة لا بالمعنى المصدري ولا بالمعنى المستعار قلنا نعم لكن يعلم من هذا
الادعاء مع ما تعلق به المعنى المصدري وهو الاطلاق المذكور والمستعار ايضا وهو السبب المشبه به اذا علم ما
ذكر نظيره ان يقال المجاز ان تجد بين معنيين متباينة معبرة فيطلق السبب احداهما على الاخر فانه يعلم من التجوز
والمجاز **قوله** وكذا يستعمل بناء على الاصل المذكور من ان الاصل والغزيرة اذا لم يكن من الطرفين بل من طرف

واحد

واحد لا يجوز المجاز لان طرف الاصل فقط تحريره هذه المسئلة ان لفظ البيع لا يخلو عن ان اضيف اليه
اولا للنفقة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين ما يصلح محل البيع وما لا يصلح محل له فان كان
ما لا يصلح كقول الحر بيت نفسي منك شهر ايكذا الفعل كذا ينقد اجارة عند جمهور العلماء الا في قول من جرح
عنه عن الكرخي فانه روى عنه ان الاجارة لا تنقد بلفظ البيع ثم رجع عنه وقال تنقد بهذه الشروط
الثلاثة حتى لو ترك واحد منها يفسد العقد وان كان لا العين ما يصلح له نحو بيت عبيد او دارك
بكذا فان لم يذكر المدعى ينقد بيضا لا محالة لا مكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدعى
ان ذكر فيه المدعى بان قال بعيت منك عبيد شهر ايكذا فان لم يسم جنس الفعل فلا روافقه وان ساء مثل
عبيد منك شهر ايكذا الفعل ينقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند أهل المدينة
فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه على ما في الاسرار ويجوز ان ينقد بيضا صحيحا لا مكان
العمل بالحقيقة بحمل المدعى على تأجيل الشئ لان ذكر المدعى في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الشئ لا لتوقيت
المبيع ويجوز ان ينقد بيضا فاسدا لان العمل على الحقيقة القاصرة اولى من العمل على المجاز وهو الاجارة
والبيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر حتى لا يفيد الملك بدون القبض فيكون العمل عليه اولى من العمل على
الاجارة على ما في الكشف والتلويح وان اضيف الى النفقة تارة قال بعيت منافع وارى او عبيد او
نفسى شهر ايكذا لا تنقد لايضا ولا اجارة لان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محل للبيع فلا يمكن
الحقيقة ولا المجاز ايضا وكذا لا ينقد الاجارة فيما لو قال اجرتك منافع وارى هذا شهر ايكذا لان
الاجارة انما تنصح باقامة العين مقام النفقة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى العين بان قال اجرتك
هذه الدار فراده رحمه الله بالعقد المضاف الى لفظ الاجارة هو عقد البيع **قوله** ثبوت ما ريد
اي المستعار له **قوله** نحو لو ادخل دار فلان فان الدار مجاز عما يمكن فيه مطلقا فيتناول معناها
الحقيقة ايضا **قوله** وهو لا يتناول المعيار المخصوص اي لا يتناول معناه الحقيقي اعني الكيل **الخص**
واعلم ان بعض الشافعي ذهبوا الى ان المجاز لا عموم له وخرجوا عليه بحريم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين
بينوا ذلك بان النبي عليه السلام قال لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه دل بصرته وعموم
على حريم بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لانه معروف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان الاستثناء
عارضه في الكثير لان المراد بقوله الاسواء بسواء المساوات في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه تحت العموم
فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين ونفاضة بتفاحيتين ودل بشارته على عليه الطعام لان الطعام ليس
لما يؤكل مشتق من الطعام والحكم متى تنسب على الاسم المشتق كان مأذون ملة لذلك الحكم كما في السارق والراية

في اية السرقة والزنى فان علم الحكم فيها هو السرقة والصحر الزنى واذا ثبت كون الطعم علة والعلل لا يكون
الا احدا وصافي النص بالاجماع لا يكون الكيل علة فيجوز بيع الحص والنقرة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا
ان هذا الحديث لا يعارض حديث ابن عمر بن الخطاب النبي عليه السلام قال لا يبيعهما الذي يبيعهم بالدينهين ولا الصاع
بالصاعين لانه مجاز عما حل فيه بالاجماع بعلاقة المحلول والمجاورة لعدم اعادة معناه الحقيقي انتهى الكيل
المخصوص لجواز بيعه مطلقا بالاجماع فيراد به ما يحل فيه مجازا فاذا كان مجازا ولا عموم للمجاز والمعلوم مراد
منه بالاجماع سقط عنه فلا يدل على حرمة بيع غير المعلوم متفاضلا ولا على الكيل علة اما المجاز لا عموم له
فلا ضرورة كالمقتضى لان الاصل في الكلام هو الحقيقة فلا يعدل عنه الا للضرورة والضرورة لا عموم له لان
ما ثبت بالضرورة يتقدربقدها والضرورة تندفع بلا مصداق في عموم اما تصوريتهما فلا حديث يثبت
بعبارة وعموم على تقدير عموم على ان الربوا تجري في غير المعلوم ايضا لان الصاع يحل بالكلام فيستغرق جميع
ما يحل من المعلوم وغيره وبإشارته على ان الكيل علة لان المراد لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام ولما
يكان بصاع بما يكال بصاعين فيقتضي جواز بيع حصة بحصة وبحقتين لعدم الكيل فتعارض الحديث
الاول هذا هو المذكور في كتب اصحابنا نقلنا من بعض اصحاب الشافعي الا انه لم يوجد فيها تداول
من الكتب الشافعية وكان مخالفا لما اتفقوا عليه من عموم المجاز نحو جاني الاسود الرماة الا يزيد العرض
المص من ذكره حذرنا عن الاشتغال بما لا يعنيه ونحن ذكرناه تكثر الفائدة فلنذكر ما ذكره اصحابنا في هذه
المسئلة قالوا لا خلاف في ان المجاز المقترن بشئ من من اداة العموم كالالف واللام لا يعم جميع ما يصلح
اللفظ من انواع المجاز والسببية والجزئية والظرفية والازم وغيرها اما انما يستعمل باعتبار احد الانواع
كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل في الحديث المذكور فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى ولست ادري ما عليه بان الصبح
المقترن باداة العموم يفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا فعلا بالدليل وبان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل
النوع الاخر اثنى الحقيقة في اداة العموم والخصوص وبان عموم اللفظ ليس الا لما لم يحق به من دليل العموم لا كونه
حقيقة والا كان كل حقيقة عاما واللازم باطل والمترجم مثلا اما اللازم فلا عموم له لو كان كونه حقيقة
لكانت الحقيقة اما ذاتيا له او لاداء من لوازمه على التقديرين لا يتغلب عن العموم واما بطلان اللازم فلا كثيرا
من الحقائق يوجد خاصا فعلم انه لو لم يكن كونه حقيقة لا دليل يدل على ذلك فاذا وجد الدليل يحكم بالعموم
بالضرورة فان قيل سلمنا ان العموم دليل للحقيقة لكنه لم يجوز ان تكون دلالة تلك الدليل مشروطة بكون اللفظ
حقيقة فيثبت العموم بمجموعها او تكون المجازية مانعا وعلى التقديرين لا يعم العموم في المجاز لا انتفاء شرط وجود
مانع قلنا ان دلالة ذلك الدليل وضعية والدلالة الوضعية لم تنهد مشروطة بشئ ولانه لا بد له في مثل ذلك ان
يكون

يكون لكل جزء من المجموع نوع تأنيدي اثبات العموم ليصح اضافته اليها وقد وجدنا التأنيدي فيها في
في الدليل لاني كونه اللفظ حقيقة بدليل ان العموم ثابت في كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا
في كل ما يوجد الحقيقة بدليل ان العموم فان الحقيقة موجودة في نوح مسلم وصارب ورجل ولا عموم
فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفي في مقام الاثبات ولم يوجد دليل
وقولهم ان المجاز ضروري كالمقتضى قلنا اريد الغرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا
لتأنيدي المعنى سواء فمنع لجواز ان يعدل المجاز لا غرض بين في فن البلاغة مع العدة على الحقيقة
ولان المتكلم طريقته في ادراك المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايها شارح طريق المجاز من
لطائف الاعتبارات وغازيب الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام عند ذوي الاقلام و
لان المجاز واقع في كلام الله على الصحيح والعجز عليه عن استعمال الحقيقة محال وان اريد الضرورة في
الكلام والسامع بمعنى انه لما تعدر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة للتلايل من الغار الكلام
واطلا للفظ عن المرام فلا نتم ان الضرورة بهذا المعنى ينافي في العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ واردة
المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحل على ما قصد المتكلم واحتمل اللفظ بحسب
القرينة ان عاما فعام وان خاصا وخصا بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على
ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل ان العموم من صفات
اللفظ بحسب الوضع على ما سبق لا بحسب الاستعمال والمجاز لا وضع له اجيب بان المراد بالوضع اعم من الشفهي
والوحي والمجاز موضوع بالوضع النوعي على ما سبق ايضا قوله والمراد المعنى الحقيقي انا قال كذلك بعد
ارجاع الضيد الى الحقيقة اشارة الى ان المنفي عن المسمى المجازي ليس نفي اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة
يقال كلمة حقيقة بل المنفي هو المعنى الحقيقي وفيه رد على من زعم ان المنفي هو اللفظ وقد ذكرنا تفصيل في
الحقيقة فارجع اليه قوله حيث يقال للجد ليس باب اي حين يستعمل فيه لفظ الاب قوله حيث يصح
الحمل من الجانبين يقال الاشارة ناطق وكاتب والناطق والكاتب انسان قوله مفهوما مطابقا للمعنى المجاز
الناطق قوله وهو مفهوماها معنى الذات الذي له النطق والكتابة قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن
الخاص فيه ان الخاص من حيث هو خاص مفيد ومعناه مطلق ولا امتناع في سلب المطلق عن الحقيقة
انه ليس عين المقيد قوله اعلم ان العلماء اتفقوا لا خلاف في ان تصور الخلف امر اضافيا يستلزم تصور
الاصل ولا في ان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ ولا في المجاز خلف عن الحقيقة وانما الخلاف في ان الخلف في
حق التكلم او في حق الحكم فذهب ابو ج الا انه ظف عن الحقيقة في حق التكلم واختلفوا في تفسيره

مفهوم المجاز

بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حرفيكون التكلم باللفظ الذي يفيد معنى
الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وقصره بعضهم بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح والمعنى
مفيد للفرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حرف وهذا اللفظ اعني هذا حرف صحيح لفظا وحكما فيصح
الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثاني البق بهذا المقام لا مفر من احدهما ان المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلف فيها هو الاصل ولا
فيها هو الخلف بل الخلف يكون في جهة الخلفية فقط فعندها هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا
ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم وعندنا في صحح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين
المذكورتين انما قلنا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندها من حيث الحكم وعند
من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حرفا لخلاف يكون في اللفظ الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية والثاني ان محراب السلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع لايجاب
بصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقة ولم يجاز متعين صار مستعار الحكم انتهى فان هذا
الكلام مرجح في ان الاصل هذا ابني مراد به البنوة لا هذا حرف والشايح رحمه الله لم يفسر مراد الامام باحد التفسيرين بل
اطلقه اولاهم قال فكيف صحته اللفظ اشارة الى ان المختار عندنا هو التفسير الثاني واستدل عليه بان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز فلا بد ان يراد في حق الخلفية هذا الوصف
اي وصف اللفظ اعني التكلم الذي بمعنى استخراج اللفظ من عدم الوجود كما يراد في حق ذات الخلف وصف اللفظ
اعني المجازية وذهب ابو يوسف ومحمد الى انه خلف عن الحقيقة في حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يتعذر بعراض
فيصار الى المجاز لا ثبات لازم الحقيقة هذا راعى الغاء الكلام كنبوت الحرية بطريق المجاز مثلا بلفظ هذا ابني
فانه خلف عن الحكم على الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كنبوت البنوة واستدل عليه بان الحكم هو الحق
لانفس اللفظ فاعتبار الاصل والخلفية في المقاول وقد استدل عليه بان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم فلا بد من امكن الملزوم ليحقق الانتقال منه واجيب عنه بان الانتقال من الملزوم يتوقف على
فهم اللفظ لا على رادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكن
معناه وصحة نفسه واجاب عن الاول ببيان التجوز الذي هو التعرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم
واستدل بل على صحة اللفظ كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا صح فيها الامتعة في حكم الاصل ومعناه الحقيقي كما في
انت طالق النفا الاستعانة وتسعة وتسعين فكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لا ثبات المعنى المجازي
وان

وان لم يصح المعنى الحقيقي وثمة الخلاف نظرية قول المولى لعبد الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني فانه يعتق
عنده لصحة الاصل لفظا اي بحسب العربية اعني هذا اللفظ مراد به البنوة الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقي لان المعنى
كونه الاكبر مخلوقا من ماء الاصغر سنا فثبت لازمه اعني الحرية بطريق الاستبعاد لا خلفا عن المعنى الحقيقي وعندها
لا يعتق لعدم صحة حكم الاصل اعني البنوة فيكون هذا اللفظ لغوا عندنا ولو قال المولى لعبد الذي هو اصغر سنا
منه هذا ابني يكون مجازا ويعتق عليه بالاتفاق لتسمية اصل الطرفين **قول** ذكره في المنتقى وهو لم يكتف
لحكم الشهيد في الفضل المروزي **قول** تمك بالطريق الاول لعدم جريان الطريق الثاني فيه لان البنوة
لا تحقق لها في قول المولى لعبد هذا ابني حتى يكون سببا للحرية لكن سبب لجنس الحرية **قول** تمك بالثاني
لتحقق السببية **قول** واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصح المعنى اشارة الى ان المعنى لو كان مطلوبا
لابد من الاستعارة لتصح المعنى بنا على ما قالوا ان الاستعارة يقع اولاه المعنى وبواسطتها في اللفظ فيستعار
اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بنوطة هذا الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا لا بد ان
الاستعارة يقع اولاه المعنى قالوا لا يجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كخاتم ونحوه ولا يخفى عليك
ان هذا بنا على المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التعرف
في امر عقلي حيث جعل ما ليس بلسانك لسانك استعمالا في لفظ الاسد على استعمال فيما وضع له كلفظ المختار
انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع لسانك لسانك استعمالا في لفظ الاسد
له معنى انه جعل افراد الاسد قسما من متعارفا وغير متعارف والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان اللفظ
الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للشم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واجامد جريان الاستعارة
في الاعلام فينبغي على انه يجب في الاستعارة ان يدخل الشبهة في ضمن الشبهة بجعل افراد قسما من متعارفا وغير متعارف
والعلمية بنا في الجنسية واعتبار الافراد الا ان القسم نوع وصفية يشتهر بها كخاتم في الجود فيجعل قسما
متعارفا وهو ما لا غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما لا غاية الجود في غير ذلك الشخص فيجعل زيد قسما
الثاني يستعار له لفظ خاتم **قول** المعتق اسم مفعول **قول** اما المتعذرة فكان يقول واسد الاكله توحيهم انه اما ان ينوي
بمكمل كلامه اوله ينوي فان نوى فهو على ما نوى وان لم ينو فلا يخلو اما ان كان الشجرة ما يؤكل غيرها كالنار يلبس على الحقيقة
العمل بها والاولى كل ما فيها فاما ان يكون شجرة اولاه لم تكن شجرة كشيء الخلاق فعلى شجرها وان كانت شجرة فعلى ما يتخذ منها مجازا نحو
من هذه النخلة او الكرمان مثلا لا يخلف على عدم كماله منع الاكل قبل الخلف فيلحق الخلف فوجب تصحيح كلامه العاقل بغيرها الا ما
يخرج منها نحو زبادي ذكر السبب واردة السبب لكن بشرط ان لا يتغير الخارج منها بصفة جديدة لان ما يتغير بها ويتوقف
عليها ليس مما خرج من النخلة مطلقا والخلف على ما خرج منها مطلقا ولا اعطى عليه في قوله ليلاكل من ثمره **قول** وما علمته

لاطلاق اللفظ بخلاف العرف اللفظي لا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الانسان العرف
اللفظي فان اللفظ عرفا لا يتناول الا الذي كراخ وان كان في اللغة يتناول ولو حلف لا يركب جملنا نأخذت الركوب
على الانسان لان اللفظ يتناول جميع الحيوان انتهى ورده ابن الهمام بقول الاصوليين الحقيقة تركب بدالة
العادة اذ ليست العادة الاعرف فاعلمنا انتهى تأمل ثم اقول فحلفي قوله الامام ابي حليم تخصيص قوله
الايان مبنية على العرف بالسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم يستثنى عن قولهم الايمان مبنية على العرف
مسائل منها حلف لا يأكل لحما فالحكم الخنزير والادعى فانه حنث باكلها **قوله** والا اي وان لم تكن الحقيقة
مجهورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفا دون المجاز او كانا متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا او
استوى ياذ الاستعمال فالعمل في هذه الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لا صلتها وانتفاء المعارض **قوله** فيكون
الاستعمال في حد التعارض اي بقيت العبارة للحقيقة بخلاف الحقيقة المجهورة لانه لا تعارض هناك
في الاستعمال بقيت العبارة للمجاز **قوله** وفي كلام فخر الاسلام وفيه ما يدل اه قال فخر الاسلام ان الكلام
اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حليم وقال ايوسف ومحمد العمل بمعوم المجاز اولى
هذا بناء على ان المجاز عند ما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معانضا
مشتلا على حكم الحقيقة فصارا وبي وعند ابي حليم ان حلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون
الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى قوله وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معانضا
على حكم الحقيقة فصارا وبي دل على ان المجاز المتعارف انما يرجح عندها اذا تنافى والحقيقة بمعوم وقاله الكنف
ان العمل بالمجاز المتعارف اولى عندهما من الحقيقة المستعملة لان حكم راجح على حكم الحقيقة لدفع حكم الحقيقة تحت عموم
قوله كما في مسألة اكل الحنطة فانه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة لانه لا يحنث عند ما بالاكل من خبزها وديقها
وبالاكل قضاها الاكل باطراف اللسان لان المراد بها مجاز يتناول الحقيقة عندها وهي الاكل قضا وفي رواية غيرها لا
بالاكل قضا والاول هو الصحيح **قوله** حكم الحقيقة منصوب بقوله بمعوم **قوله** وقد يتقدرا معا لما ذكرنا اللفظ ككل
على الحقيقة اذا امكنت وعلى المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر معا فقال وقد يتقدرا معا ثم قال والمراد
معناها المراد بتعذر الحقيقة والمجاز تعذر معناها الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان المعنى الحقيقي متقدرا
والحكم اي المعنى المجازي مستغافا وضع الكلام لفادة المعنى الموضوع له واذا تعذر المعنى الموضوع له بجمل مجاز او
كناية تعميمه واذا تعذر المعنى المجازي ايضا بلفظ الضرورة ومثله بقوله لامرأة هذه بنتي فانه يتقدرا العمل بحقيقة
هذا اللفظ وبجازه اي معناه الحقيقي وهو بنت النسيب ومعناه المجازي وهو الحرة حتى لا تطلق امرأته بهذا
اللفظ سواء كان اكبر سنا منه او اصغر منه معروفة النسب او مجهولة النسب واما تعذر معناه المجازي الحقيقي في
المكر

في اكبر سنا منه فظاهرا لا متناع علوق الاكبر سنا من الاصغر سنا منه واما ان اصغر سنا منه معروفة النسب فلا
النسب لو ثبت فيه فلا يخلو اما ان ثبت مطلقا اي في حق وفي حق من شهرته وذلك بان ثبت منه و
ينتفي من شهرته ولا يجوز لانه لما اشتهر من العرف لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وثبت في حق نفسه فقط و
ذلك بان ثبت منه من غير ان ينتفي من شهرته وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع يكذب لاشتهاره من الغير ولو
الكذب نفسه بان قال غلطت او وهبت او كذبت لا يثبت النسب منه فلا يثبت بتكذيب الشاع او لان
تكذيبه اوقوى من تكذيب نفسه وهذا التعليل يتقدم في الاول ايضا لانه على الاول بما يخصه من عدم تأثير اقراره
في ابطال حق الغير واما في مجهولة النسب فلا احتمال انتفاض اقراره بالرجوع او الرد قبل تكذيبه بالقبول واما ما يدعيها
فخر الاسلام بل وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر المعنى الحقيقي فيها اظهر لانه ذكر في المحيط انها كانت
مجهولة النسب انزلت بنتا وهذا يدل على التفرقة بين معروفة النسب ومجهولة فيكون موضع فخر الاسلام
التفرقة فادالم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي في شيء من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق
الدلالة الاتمرامية في شيء من هذه الصور كما لا يمكن ثبوتها بطريق المجاز على ما سيأتي بيانه لان ثبوت اللزوم في
ثبوت اللزوم واذا لم يثبت اللزوم لم يثبت اللزوم ايضا هذا تعذر المعنى الحقيقي واما تعذر المعنى المجازي اعني الحرمة
فلا يثبت فاما ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم البتة او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل
لانه منافع النكاح لانه حرمة ابدية وما كان منافع ملك النكاح لا يصلح ان يكون مقام حقوق النكاح والتحريم
الثابت بهذا الكلام لا يصلح ان يكون مقام حقوق النكاح وكل تحريم لا يصلح ان يكون مقام حقوق النكاح فالزوج
لا يملكه والتحريم الثابت بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما ان هذا التحريم مناف لملك النكاح فظاهرا لان تحريم البتة يمنع
ورود النكاح عليه واما ان ما كان منافع ملك النكاح لا يصلح ان يكون مقام حقوق فلا يرد ان مقام حقوقه
ثابتا بثبوتة والشي لا يثبت بثبوت منافية بل ينتفي فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تناف
الاقرار وبثبوت الخصومة للتوكيل يثبت الاقرار مجازا اجيب بان الخصومة ليست بثابتة للتوكيل واما في متقدمة
فيصار الى المجاز وما من فيه ليس كذلك فان النكاح ثابت فلا يثبت معه ما ينافيه واما ان كل تحريم لا يصلح ان
يكون مقام حقوق النكاح لا يصلح لملك الزوج اثباته فلا يستلزم تبدل المل من حال كونه مورد الحل الى حال
الحال عدمه وليس للعبد ذلك لزمه الى الشريعة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي
لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه بطريق المجاز المرسل لعدم العلاقة الصحيحة له اعني اللزوم والاتصال
والحاصل ان التحريم الذي في رسمه وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح لا يصلح اللفظ له فلا يجوز استعماله فيه
مجازا والتحريم الذي يصلح اللفظ له وهو التحريم اللازم للبتة ليس في رسمه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ فلا يمكن

اثبات الحق بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الاتزانية لعدم تصور المزوم اي المعنى الحقيقي ولا بطريق المجاز
لان الكبر سنا ولا في اصغر سنا معروفة النسب او مجهولة سواء اصر على اقراره او كذب نفسه الا انه اذا اصر
عليه فرق القاضيين بها لا لتبوت الحق بهذا اللفظ بل لانه بالاحرار عليه صار ظاهرا يمنع صحتها الجماع لانه مادام
مصرا يمنع عن وطئها وصارت هي كالمعلقة لا ذات فعل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كانه الجب والعتة
بخلاف قوله هذا ابني للكبر سنا منه ولا من معروف النسب حيث يجوز استعماله في العتق مجازا فان ما يصلح
اللفظ له من العتق متصور منه وثابت في وجهه فيجوز استعماله فيه مجازا قوله ولا في حق نفسه فقط عطف
على قوله مطلقا لا على قوله في ابطال حق الفيدل لا مقابل لا اطلاق قوله ولو كذب نفسه لا يثبت به اي اقراره
الصادق منه قبل التأكيد لانه يرتفع بتكذيبه نفسه **قوله** ولا يجتمعان او اعلم انهما مختلفان في جواز
ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد بلفظ مرة واحدة فذهب عامة اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين وجماعة من المعتزلة الى امتناع ذلك وان كان اجتماعهما في دلالة اللفظ عليها لان الدلالة
غير الارادة ولذا قال المصنفين وذهب الشافعي وجماعة من اصحابنا وعامة اهل الحديث الى جواز اجتماعهما
المع بينهما او اعتماد ذلك على انه لا مانع من ارادتهما معا فان الواحد منها يحد نفسه مريدة بلفظ واحد معنيين
مختلفين كما يجد هامرودة لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة ونقل عن سيبويه انه قال يجوز
ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الفيدل والخير من حاله مثل ان يقول له الويل فانه دعاء عليه وخير عن شئ
الويل ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ولا يخفى عليك انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراد كاستعمال لفظ الدابة عرفا فيما يدب على الارض مجازا فان معناه الحقيقي وهو ذات
قوائم الاربعة من افراد ما يدب على الارض وكاستعمال وضع القدم في الدخول مجازا فان معناه الحقيقي من افراد
الدخول بطريق عموم المجاز على ما سألني مصرحوا ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون
اللفظ بهذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا لانه لا يخلو اما ان يشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
او لم يشترط فاذا اشترطت فلا خفاء في امتناع ذلك الاستعمال واذا لم يشترط فلا شك ان اللفظ موضوع
للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين معا استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو
مجاز في الصورتين لا حقيقة ومجازا معا وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان نقول لا تقتل لدا وتريد السبع والرجل الشجاع معا ارضا
من حيث انه نفس الموضوع له والارض من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا كما في الصورتين المذكورتين فذهب الشافعي ومن تبعه الى جوازه مستدلين بما ذكرنا وانما ذهب

ان لا يمنع الجمع
كما يستعمل في
افعاله الا في
التهديد عليه
ص ٤٤٤

على مجازنا

اصحابنا وعامة العلماء الى امتناعه ولهم فيه طريقان أحدهما من جهة النقل واللفظ حيث قالوا لم يثبت
ذلك في اللفظ ولم يسمع ممن يعتمد به من اهل اللفظ حقان الرجل اذا قال رأيت اسدا لا يفهم اللفظ
والشجاع معا ولو قال رأيت لسديس لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص هيكليين وشجاعين وحي كان
استعمالها خارجا عن لفظهم فلا يجوز ولذا قالوا الحقان هذا النزاع خرج لاستعمال المشترك في معنيين معا
فان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالتحديد والمعنى المجازي بالنوع فكان اللفظ بالنظر الى الموضوعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ايضا كما قالوا في ومن تبعه من لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا كما صرحوا بالافلا
له من جهة اللفظ وفيه نظران اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك والطريق
الثاني من جهة العقل وذكر وفيه وجوها أحدها ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع يخرج
بالنسبة الى المتبوع فلا يعتمد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الرابع الثاني ان الموضوع له بمنزلة المحل لللفظ
والشيء في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا لايه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان
المعنى الحقيقي وعدم ارادته لعدوله عن المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توصف بالاستغناء عن القرينة والمجاز
يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي اللزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللبس للشخص فيمتنع
استعماله في المعنيتين هو حقيقة لاحدهما مجازا لآخر كما يمنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كل
الكسائش شخصيين ثوبا واحدا في آن واحد يلزم كل منهما استتمامه على انه ملك لاحدهما عارية لآخر السادس ان
استعماله في المجاز يوجب اضرار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار و
عدمه دفعة واجب عن الاول بانه لا نزاع في رجاء المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا
قاعت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت لسديس يرعى احدها ويفترس الاخر واخفاء في جواز ارادة
التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظران الكلام ليس في التثنية والجمع بل في المفرد
فكر رأيت اسديس معنى وجواز ذلك في التثنية والجمع مبني على جوازه في المفرد فان جاز في المفرد جاز في التثنية
والجمع ايضا والا فلا ومن الثاني بانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور
استقراره وطوله في المعنى الثالث باننا لا نعلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع
لم لا يجوز ان يراد المجمع ويكون كل واحد منهما داخل تحت المراد ومن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة
عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا
وان اريد ان المجاز يفترق القرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينا في الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشرط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي

هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك غير التام وكفى
في ذلك وجود اصل القرينة مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقي فان قيل ان اللفظ مجازا هذا
المجموع فلا بد له من قرينة حافظة عن ارادة الموضوع لفيكون الموضوع له مرارا وفير مراد معناه حالة واحدة و
هو محال احيب بان الموضوع هو المعنى الحقيقي وصدق فيجب قرينة على انه ليس بالمعنى المراد وحده وهذا لا ينافي
كونه دخلا تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا وضعت في الوضع يلزم من انتفاؤها انتفاء الموضوع ضرورة
انتفاء الكل عند انتفاء الجزء قلنا لا يلزم من ملاحظة الموضوع كونها جزء من الموضوع له وعن الخامس بان
ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الانتفاع في القياس عليه مبنى على ان يستعمل الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعلانية محال شرعا وصحولة التمسك في مكان واحد فيخلل كل واحد منها بتمامه
محال عقلا فمن اين يلزم من استحالة اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا او تمثيلا
للمعقولة بالمحموس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنوية فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مبررة
على ان لا تجعل اللفظ عند ارادة المعنوية حقيقة ومجازا ليكون استعمالها فيها بمنزلة الملك والعلانية بل تجعل مجازا
قطعا لكونه مستعلا في المجموع الذي هو غير الموضوع له ومن السادس بان الرجل اذا قال لايت سودا
واراد به يهد او رجلا شجاعا لا يمنع ان يضرب الكاف في البعض دون البعض وروى ان ذلك على مذهب
يفرق بين المفرد والجمع فيما يخص فيه وهو باطل لان الجمع يفيد جمع ما اقتضاه المفرد فان كان متنا ولا معنوية
كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فالجمع كذلك ولا يجوز اضرار الكاف في قولنا رايت سودا
حين اريد المعنيين كذلك لا يجوز اضراره في لسودا على ان اضرار الكاف انما يكون بعد تعيينه وذلك في الخارج
متنع في الذهن لا يفيد **قوله** ينبغي ان لا يستعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز فعلى هذا لا يستعذر المجاز
في قوله هذه بنتي لامكان كون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بحسبه **قوله** حيث اريد بها الوطى مجازا قال
في التلويح بالايجاع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع مخالفة ابنه مسعود فان عنده المراد بها المسبب
ولا يصح تيسيم الجنب وتعالى ان يقول ان المراد بالايجاع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة ثم قرينة
هذا المجاز سوق الاية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء
وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الفايظ فيعمل لاسم على الحدث الاكبر مجازا ليصير الطهارة ثابته
والحدثان مذكوريين في آية الوضوء البذل كما في آية الوضوء **قوله** حتى حل للجنب التيمم فيه إشارة لانه
لو حل الاية على المس باليد لا يحل للجنب التيمم على ما ذهب اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من جعلها
على المس باليد وجوز تيسيم الجنب بدليل اخر مثل ما رواه البخاري من فروع ما منعك ان تصلي قال اصابني

جنابة

جنابة ولا ماء فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان المراد بلا مستم اما الوطى و
فيعمل للجنب التيمم واما المس باليد فلا يحل للجنب التيمم فيلزم منه اجماع على عدم القول بجواز التيمم على تقدير ان
يكون المراد بها المس باليد فيكون العمل على المس باليد مع تجوز تيسيم الجنب مخالفا لاجماع الصحابة احيب بان الامم
انه مخالف لاجماع وانما يكون مخالفا لو كان العمل على عليه رافعا للامر المتفق عليه ولكنه ليس كذلك اذ لم يتفقوا
على القول بعدم جواز التيمم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما في الباب انهم لم يقولوا ان المراد المس باليد
مع جواز التيمم وعدم القول به لا يكون قولا بعدم الجواز على هذا التقدير حتى يكون مخالفا لاجماع **قوله** منها اي من السكت
غير المحر **قوله** لانه يتوقف على القرينة الصارفة اه لان عموم المجاز نوع من انواع المجاز فلا بد له من قرينة صارفة
ارادة المعنى الحقيقي وصدق **قوله** ولا قرينة فان قيل قد صدر تقدم ان لاسم مجاز عن الوطى بقرينة سوق الاية
فكيف يعيى القول بعدم القرينة قلنا ان هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي الى الوطى لا الى عموم المجاز وهو الحق
قوله فخرج عن البحث لان البحث في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا باطلاق واحد المعنى المجازي الشامل لهما بطريق **قوله**
المجاز **قوله** انما وقع على الدخول حافيا ووجهه متنعلا وراكبا هذا اذ لم يكن له نية والاه فعلى ما نوه **قوله**
المعنى المجازي العام في الصورة الاولى الدخول لان وضع القدم سبب للدخول كاستعماله لعلاقة السببية لان مقصود
المخالف منع نفسه من الدخول لانه مجرد وضع القدم حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لم يثبت بالاتفاق وقد مر ذلك
قوله مطلقا اي مطلق عن التقييد بالركوب والتنعل والمشي فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل بالطلاقة فيدخل
الكل واعلم ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة فقال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول وعمومه وقال القاضي
ابوزيد يجب العمل بالطلاقة وقال بعض المشايخ يجب العمل بعمومه فالشارح رحمه الله شاعرا في هذا حيث قال اول
مطلقا ثم قال فكذا قال لا دخل في بحث كيف دخل فانه يحتمل العمل على مسلك فخر الاسلام وعلى غيره لان قوله لا يدخل
يدل على عموم الدخول لانه ادخل مرة وقعت في سياق النفي فتكون عاما **قوله** بل لبغض ساكنها البعض بضم الباء
والفعل المعجمة **قوله** سواء سكن فيها المالك او غيره اقول فيه بحث لانه ان اراد بسكون الغير فيها سكوتة بالانحياز
من المالك فمستوع لان بالاجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على السكنى في مدة الاجارة وان اراد بسكونه بالغيب
او الاجارة فسلم كنه خلاف الظاهر والجواب عنه ان في السند روايتين كما في ايمان فاضل حيث قال رجل حلف
ان لا يدخل دار فلان فاجر فلان داره فدخلها الخالف هل يكون حائثا فيه روايتان قالوا ما ذكرناه لا يثبت ذلك
في قوله لا يدخل دار فلان لان يوسف لا يبطل الاضافة بالبيع يبطل بالاجارة والتسلم ايضا انتهى يعني لو باع
فلان داره من اخر وخرج منها فلان ثم دخلها الخالف لم يثبت لبطلان الاضافة الدار الى فلان بالبيع فكذلك لو
اجرها من اخر فخرج منها ودخلها الخالف لم يثبت لبطلان الاضافة بالاجارة **قوله** لقيام دليل السكنى

فيل فعل هذا ينبغي ان يحث بالدخول فيما اذا استأجر الاء واستعارةها ولم يكن قيام دليل السكنى التقديري
وهو التمكن للاستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك التمكن للاستأجر والمستعير هو الذي يقدر بقدر الضرورة فلا
يظهر في مقابلة تلك المالك ولم اظهر في هذه المسئلة على رواية **قول** لا انقطاع النسبة بفعل الفير قلت هذا
لو كان الفير ساكنيا بطريق الاجارة دون الاعارة والفضب والا فلا انقطاع النسبة وهو ظاهر ثم انقطاعها
على تقدير الاجارة قوله ابى ح وابى بى لا على قول محمد كما ذكرناه انما انقطاعا عن قاضيهان **قول** لان
اليوم اذا تعلق بفعل ممتداه فيه وفيما بعده من قوله الفعل الذي يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعتبر في امتداد
الفعل وعدم امتداده هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم واما ما وقع في كلام كثير
من المشايخ مما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه لليوم حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اطلقك
ان التزوج او التكم لا يمتد وهذا وقع في ايمان الهداية فقد قالوا انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق
للمتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا كما في مثل امرك بكذا يوم يقدم زيد فقد اتفقوا
على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لاما **ا** اضيف اليه حتى لو قدم لولا لا يكون الامر بهيها لان كون الامر باليد ما
يمتد والقدم مما لا يمتد فان قيل ان معنى الممتد ما يقبل التقدير بالمد والتكم ما يقبل فكيف جعلوه غير ممتد
اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتعدد الامثال كالقرب والجلوس والركوب ما يكون في المرة الثانية مثلهما في
الا ولي من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان التحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق
تعدد الامثال فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده
بامتداد المضاف اليه وعدم امتداده بعدم امتداده كما يجب امتداده بامتداد المتعلق به وعدم امتداده بعدم
امتداده فيحمل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بان ظرف له من حيث المعنى الا انه
لم يتعلق به بتقدير في كانه صحت الشرح حتى يلزم كونه الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم
فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكتفى في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وان ظرفيته
للعامل قصدية لاضمية وصاحبة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اوله عند
بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل المتعلق به مع كونه اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يايتكم
العدو واصنوا الظن بالله يوم يايتكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكف
الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلوس الموانع ولا يمنع مخالفة بمقولة القرائن
كانه الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الصورة الاولى على بياض النهار ويعلم الحكم في غير الليل
بدليل العقل وفي الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق

تصوم

تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض ما يمتد والطلاق والعناق
مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر واحدا فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومقوضة ومطلقة
ومعققة فهو ممتد في الكل اجيب بان اريد في الطلاق والعناق وقوعها لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص
مطلقا او معقبا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمد وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومقوضة لانه
يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد به توقيت بالمد اذا عرفت هذا ففيها من فيه
اعني قوله عيسى كذا يوم يقدم زيد كل من الفعل المتعلق به اعني العتق والمضاف اليه اعني القدم غير ممتد
فيصح اعتبار الامتداد بكل منهما **قوله** وبغير ممتد لمطلق الوقت كما في المثال المذكور **قوله** فلا يعدل منه
الا عند تغذره وفي صورة تعلقه بفعل ممتد لا تغذره فيه فيعمل عليه **قوله** لان الفعل المنسوب الى ظرف
الزمان اي المتعلق به **قوله** بل يكون مجازا من جزاى مطلق الان وهذا لان مطلق الان جزء من الان
اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم فيتحقق العلاقة قوله لا يعتبر امتداده يدل على المد
من الجزء هو الان ولا يخفى عليك ان كونه مجازا في مطلق الوقت اي الان هو المشهور وقال بعض مشايخنا انه يشترك
بين النهار وبين مطلق الوقت **قوله** لان النذر ايجاب للمباح الذم اى ايجاب العبد على نفسه ما ابا به الله
ولم يرض شرطا اعداها لكونه الواجب من جنس شرعا والثاني ان يكون مقصود الاوسيل والثالث ان لا يكون
واجبا عليه في الحال او في المال فذلك لم يصح النذر بعبادة المريض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء وبجدة
التلاوة وتكفين الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط
الثالث فان قيل ان النذر بالمع ماشيا والاعتكاف واعناق الرقبة صحيح حتى يجب بالنذر مع ان الجملة بصفة الشيء
غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف والاعتناق من غير مباشرة سبب موجب لها اجيب عنه يوم من اعداها
ان هذه الاشياء من المستثنات التي قام الدليل على وجوبه بخلاف القيلس وثانيهما بان الشروط المذكورة
موجودة في الاشياء لان الجملة ماشيا من جنس واجب لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط في صوم الراملة
بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي على ما صرح به في الدية الزيلعي في اخر الجملة واما الاعتكاف وهو اللبث
في مكان مخصوص من جنس واجب اخر وهو العتق في الصلاة واما الاعتناق في جنس واجب اخر وهو
الاعتناق في الكفارة والرابع ان يكون مستحيل الكونه حتى لو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم ينج
لعدم الكفاية ولا ينعقد يميننا ايضا وليس كس السها كونه محالا والخامس ان لا يكون النذر بمعصية حتى
لا يقع نذر المعاصي كونه منفيما شرعا لان المنفى شرعا لا يكون نذرا لما وصى عن عايشة عن النبي عليه السلام
لا نذر في معصية وكفارة كفاية يمين والمراد بالنفى في هذا الحديث نفى جواز الايفاء بالنذر لان نفى انعقاده

لأنه يتفقد لأحد الأمرين أحدهما للقضاء فيما إذا كان جنس المندور مما يخلو بعض أفراد من العصية
كند الصوم اليوم يوم الأيام المنهية فإن الصوم وهو جنس المندور مما يخلو بعض أفراد من العصية
كصوم غير الأيام المنهية فإذا نذر صوم الأيام المنهية انعقد فيفطر ثم يقضى في يوم لا كراهة فيه وإنها
للكفارة فيما إذا كان جنس المندور لا يخلو شئ من أفراد من العصية كالنذر بالزنى وبالسكر فإنه يتفقد
لكفارة اليمين هكذا ذكره أكثر مشايخنا وقال بعضهم إنما ينقصد هذا للكفارة إذا قصد به اليمين ولا ينفلو
ضرورة أنه لا فائز في انقضاءه وقال ابن الرهمان أصحنا أن مقتضى الظاهر أن يتفقد مطلقا للكفارة
اليمين أو لم يقصد إذا نذر الفطر على ما عليه أكثر المشايخ وعن الطحاوي لو أضاع النذر إلى سائر المعاصي
كقوله لله على أن أقتل فلانا كان يمينا وزمته الكفارة بالحنث وإنما لا يلزم اليمين بلفظ النذر إلا بالنية
في نذر الطاعة كالج والصلوة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار
الإمام السرخسي والصدور الشهيد قوله وتحريم المباح يمين أي ينقصد يمينا وإن لم يحرم عليه ذلك المباح
لأنه قلب المشروع ولا قدرة له على ذلك وإذا لم يحرم عليه يجوز فعله فإذا فعله يلزم عليه كفارة اليمين بالحنث
وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لأنه قلب الموضوع فلا ينقصد به اليمين فيلغو إلا النساء والجواري
لأنه ورد الشرح في الجواري والنساء في معناها فيلحق بهما دلالة فيقتصر النص عليهما وهو قوله تعالى يا أيها النبي
لم تحرم ما أحل الله لك الآية قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم فبين الله تعالى أنه عليه الصلاة والسلام حرم شيئا
ما هو حلال له وأنه تعالى فرض أي شرع له تحلة فغيره عن ذلك بقوله تحلة إيمانكم ففعل أنه تعالى جعل تحريم ما
أحل الله له يمينا يجب فيها الكفارة وهي نزلت في تحريم مارية قلنا أنه كما ورد أنها نزلت في تحريم مارية ورد
أيضا أنها نزلت في تحريم الصل على ما في الصحيحين من عايشة أنه عليه السلام شرب عند زينب عسلا
فحرم على نفسه فنزلت فلا تكون حجة لهم ولو سلم أنها نزلت في تحريم مارية لكن العبرة في عموم اللفظ لا بخصوص
وقوله ما أحل الله عام لكل حلال فمنها ما نزلت في الجواب المذكور واختلفوا في تقريره وحاصل
ما ذكره صاحب الهداية أن قوله لله على صوم رجب مثلا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنه موضوع للوجوب
ومستعمل فيه وليس بمستعمل فيه في غيره حتى يلزم الجمع إلا أنه مستعمل في الوجوب من جهتين لا تنافي بينهما
أحدهما كونه نذرا والآخرى جهة كونه نذرا يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب إلا أن كونه نذرا يقتضيه
لعينه حتى يلزم القضاء بيمينه بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة الله عن الهتك حتى
يلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز أن يكون واجبا لعينه ولغيره كما إذا طاف ليصلين ظهر هذا اليوم
ورد على هذا التقرير أنه يلزم التناهي من جهة أخرى وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم
بتركه.

بترك متعلقة الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقة ذلك بل يلزم
القضاء وتنافي اللوازم أقل ما يقتضيه التفسير فلا بد أن يراد باللفظ واحد وحاصل ما قرر به كلام
فخر الإسلام هنا أن تحريم المباح وهو معنى اليمين لا يلزم لموجب صيغة النذر وهو إيجاب المباح فثبت
مدلول التزمنا للصيغة من غير أن يراد هو بها وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
باللفظ الواحد إنما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الاتزامي في قدره
باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت دون احتمال فيه اليمين فلا جمع في الإرادة باللفظ بل
ولادة الدلالة أيضا لأن الدلالات الاتزامية ليست بمجاز وردده بعض المحققين بأنه مغلطة إذ مقتضى
ثبوت الاتزامي غير مراد ليس الاضطوره عند فهم لزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوما بنفي إرادته
للمتكلم والحكم بذلك ينافي إرادة اليمين به لأن إرادة اليمين التي هي إرادة تحريم المباح هي إرادة المدلول
الاتزامي على وجه أضرب منه حال كونه مدلول التزمنا فإنه أراد على وجه يلزم الكفارة بخلفه وعدم إرادة
الانعم تنافيه إرادة الأضرب عن تحريمه على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه أريد باللفظ وحاصل ما ذكره
المصنف أن النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الوجوب لأن موجب هو لزوم المندور المباح قبل
النذر وذلك موجب يقتضي تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع في الإرادة واعتراض عليه بوجهين الأول
أن اليمين أن كان موجب ثبت وإن لم ينو فلا حاجة في ثبوتها إلى النية كما في شراء القريب حيث ثبت
العتق بلا حاجة إلى النية فلا جمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة ولادة الدلالة لأن دلالة اللفظ على الإلزام
ليست بمجازية كدلالة على مراء معناه وإن لم يكن موجب يلزم الجمع بينهما كونه مجازا في اليمين في الثاني
أن الجمع لا يندفع بما ذكر من الجواب لأن ثبوت اليمين لما توقف على الإرادة والنية وقدره بذلك اللفظ
أصح معناه الحقيقي أيضا أعني النذر يلزم الجمع بينهما لأن ما توقف على النية غير الموضوع له وما ذكره
في الجواب ليس إلا بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي أعني اللزوم أصيب عن الأول بوجهين الأول
أن اليمين موجب لكن لا يلزم من كونه موجب أن يثبت بلانية لأن الصيغة لما اشتملت في محل آخر أعني
النذر خرجت اليمين عن أن يكون مرادة فصار كالحقيقة المبهورة فلا يثبت من غير نية الثاني
أن اليمين موجب لكن لا يلزم منه أن يكون يمينا بلانية وإنما كونه كذلك أن لو كان كل تحريم المباح يمينا
وليس كذلك بل اليمين هو تحريم المباح قصد الإلزام لا الشارع لم يجعل تحريم المباح مطلقا يمينا وإنما جعل
يمينا عند قصد فيقتصر عليه وتحريم ترك النذر فيها حتى فيه ثبت بموجب النذر وهو لزوم النذر
ولا يتوقف على النية لأنه ليس بيمين وإنما يكون يمينا عند قصد النية والحاصل أن كل يمين

النذر لا ينقد بمينا الابالية بخلاف سائر القريب فان الشارع جعل اعتنا القوي او لم ينو الثالث
باعتبار الشئ الثاني وهو مختار صاحب التيقن وحاصل ان اليقين ليس موجبه لكن لا يلزم منه الجمع
بين الحقيقة والمجازة الارادة لا نوى اليقين ولم ينو النذر لانه ثبت بلاية كونه حقيقة والارادة
ذلاله اللفظ على معناه الحقيقي الى الية وهذا لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاء يمكن
ان ثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى في هذا الجواب نظر لانه انما يمتشي فيما اذا نوى اليقين
فقط دون النذر والافلح الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفسه
وان لم ينو فكانه لم يرد اللفظ المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع بين الصور لان
المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واصيب عن الثاني بانه انما يرد ذلك لو كان
المراد بقوله الله على ضوم رجب مثلا معناه الحقيقي والمجازي معا وليس كذلك بل المراد به على ظاهره من غير
السلف هو المعنى الحقيقي فقط اعني ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يحلله يكون معينا عند الية
فيكون نذرا نظرا الى الصيغة مينا نظرا الى المعنى وهو ايجاب المباح وحاصل هذا الجواب يرجع لما ذكرناه
من صاحب الهداية ونظيره الهبة بشرط العوض والا فانه حيث يراعى فيها جانب الصيغة وجانب المعنى
ويعطى احكامها فلذا ما نحن فيه ولو سلم ان كلامها مراد بان معا ولكن لا نسلم انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكناية وذلك غير ممنوع وله نظيرة الشرع على ما ذكره الشافعي **قوله** باحد
النسكين اي الحج والعمرة **قوله** ثم شرط صحته لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان اشتاء
جهوها شرع في بيان ما اشترك الحقيقة لاجل وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة والعقل والشرع
ومرة الى خمسة الامور الخارج عن التكلم واللام والامر المتكلم والامر باللام اما زيادة معناه او نقصانه
او محل اللام ويرجع التقسيم الاول الى الثاني على ما سيظهر لك **قوله** حاصلا هذا يرجع الى محل اللام يعني قد
يرتكب الحقيقة بدلالة محل اللام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة حاصلا في المجاز كالموصف لا يأكل من هذه النخلة
فانه يمتنع يقع على ثمرها لو كانت مثمرة والا فقل ثمرها لعدم قبول عين النخلة فعل الاكل حاصلا لو تكلف و
اكل من عينها لا يثبت فانه قبل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع فيه حلال المحلوف عليه فيه عدم اكله وهو غير
ممنوع حلال واقع لان عينها لا يؤكل وانما الممنوع اكلها فلا يصار الى المجاز اجيب بان اليقين اذا دخلت في النقي
كانت للنع دون المحل فوجب اليقين ان يصير ممنوعا باليدين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولا حاصلا او عادة
لا يأكل من هذه النخلة لا يكون ممنوعا باليدين بل هو ممنوع قبل اليدين بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليدين فعلم ان مقصوده من قوله
لا يأكل من هذه النخلة الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازا وهو الثمر والشرع **قوله** كما في عين الفور هو في الاصل

فان لم ينو النذر لانه ثبت بلاية كونه حقيقة والارادة
ذلاله اللفظ على معناه الحقيقي الى الية وهذا لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاء يمكن
ان ثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى في هذا الجواب نظر لانه انما يمتشي فيما اذا نوى اليقين
فقط دون النذر والافلح الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفسه
وان لم ينو فكانه لم يرد اللفظ المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع بين الصور لان
المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واصيب عن الثاني بانه انما يرد ذلك لو كان
المراد بقوله الله على ضوم رجب مثلا معناه الحقيقي والمجازي معا وليس كذلك بل المراد به على ظاهره من غير
السلف هو المعنى الحقيقي فقط اعني ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يحلله يكون معينا عند الية
فيكون نذرا نظرا الى الصيغة مينا نظرا الى المعنى وهو ايجاب المباح وحاصل هذا الجواب يرجع لما ذكرناه
من صاحب الهداية ونظيره الهبة بشرط العوض والا فانه حيث يراعى فيها جانب الصيغة وجانب المعنى
ويعطى احكامها فلذا ما نحن فيه ولو سلم ان كلامها مراد بان معا ولكن لا نسلم انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكناية وذلك غير ممنوع وله نظيرة الشرع على ما ذكره الشافعي **قوله** باحد
النسكين اي الحج والعمرة **قوله** ثم شرط صحته لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان اشتاء
جهوها شرع في بيان ما اشترك الحقيقة لاجل وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة والعقل والشرع
ومرة الى خمسة الامور الخارج عن التكلم واللام والامر المتكلم والامر باللام اما زيادة معناه او نقصانه
او محل اللام ويرجع التقسيم الاول الى الثاني على ما سيظهر لك **قوله** حاصلا هذا يرجع الى محل اللام يعني قد
يرتكب الحقيقة بدلالة محل اللام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة حاصلا في المجاز كالموصف لا يأكل من هذه النخلة
فانه يمتنع يقع على ثمرها لو كانت مثمرة والا فقل ثمرها لعدم قبول عين النخلة فعل الاكل حاصلا لو تكلف و
اكل من عينها لا يثبت فانه قبل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع فيه حلال المحلوف عليه فيه عدم اكله وهو غير
ممنوع حلال واقع لان عينها لا يؤكل وانما الممنوع اكلها فلا يصار الى المجاز اجيب بان اليقين اذا دخلت في النقي
كانت للنع دون المحل فوجب اليقين ان يصير ممنوعا باليدين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولا حاصلا او عادة
لا يأكل من هذه النخلة لا يكون ممنوعا باليدين بل هو ممنوع قبل اليدين بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليدين فعلم ان مقصوده من قوله
لا يأكل من هذه النخلة الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازا وهو الثمر والشرع **قوله** كما في عين الفور هو في الاصل

مصدر

مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرقة ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها فقيلا رجع فلان من
فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن وهذا اليقين تفرد به ابو جرح وكان الناس في القرن السابق يقولون اليقين
نوعين مؤبدة وهي ان يحلف مطلقا وموقته لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الا من ابيح ثم لم يستطع
ابوح هذا النوع الثالث وهو المؤبد لفظا والوقت معنى وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا
الى نفرة رجل فحلفا ان لا يفراه ثم نظرا ولم يحثنا والمعتبر في ذلك هو العرف فان الخالف في العادة يقصد
بهذا اللفظ في هذه الحالة منها من الخجة التي تبيات لها من الخرج على التأييد فاذا عادت فقد تركت تلك
الخجة وانتهت اليقين فلا يثبت بعد ذلك وان فرجت **قوله** وقد سبق حيث قال المراد به مطلق الجواب
اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء **قوله** زيادة معنى يعني ان الاسم اذا كان مينا
غير قصور وتبعية في معناه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد الكامل كلفظ الفاكهة على ما سألني بيانه **قوله** كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يتبع على العنب حلف
لا يأكل فاكهة لا يثبت عند ابي جرح باكل الرمان والعنب والرطب اذا لم ينو وقال لا يثبت نوى او لم ينو لان لم
الفاكهة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة في معنى الفاكهة فينصرف اليها وهذا لان
الفاكهة اسم ما تؤكل على سبيل التعميم وهو التعميم وهذه الاشياء كلها ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولا يبيح
ان الفاكهة اسم للتوابع اي لما يؤكل تابعها لا غير هذه الاشياء ليست كذلك فلا يكون فاكهة اما الاول فلان
الفاكهة مأخوذة من التعميم وهو التعميم قال الله تعالى فاكهين اي ناعمين والتعميم امر زائد على ما يتبع به قوام
البدن وهو الغذاء فصار تابعا واما الثانية فلان الرطب والعنب صالحان للغذاء وقد يقع بهما القوام
لانه بعض المواضع يكتفي بهما في الغذاء والرمان قد يقع به القوام لانه من معنى الادوية وهو قوت اذا ايسر
واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد وهو الفدائية والاسم ناقص لدلالة نفسه على التبعية معقدة في المعنى
بكونه تبعا بالنظر الى اصل اللفظ فلا يتناول ما هو كامل فان قيل قد تقرر ان الطرار يدخل تحت لم السارق مع ان
فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه كلمة لمعنى السرقة كالضرب والشم فانها مكملان لمعنى الايداء فثبت الحكم
فيه بالدلالة بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مفيدة لمعنى التبعية اذا الاصابة تنافيها فلا يصح الحاقها بالفاكهة
فيل ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جهة وبرهان كانهم ما كانوا يعدونها من الفواكهة في زمانهم ثم
غير العرف في زمانها وكذلك طريقة ابي جرح فيمن حلف لا يأكل اذا ما انه يقع على ما يتبع الخبز فيصطبح الخبز مثل
الحل والزيت واللبن ولا يتبع على الجبن والبيض واللحم والسمن لان الادام لم يستطع للتابع وكل ما هو تابع لا يتناول
الاصل فالادام لا يتناول الاصل كالجبن واخوانه وهذا لان اللحم والجبن والبيض واما ما حمل مع الخبز ويقع

الصبيح تارة

عليها الضغ والابتلاع قصدا فكان اصلا من هذا الوجه فلم يتناول الاسم القاهر التابع وهو الامام وقال محمد
كل من اللحم والجبن والبيض ادم لانه من المولدة وهي الموافقة وكل ما يؤكل صحح الخبز غالباً موافقاً لمفهومه ادا
فيبحث بالكلية لا ياكل ادا ما أبو يوسف جازح في رواية فزع محمد في رواية **قوله** نقصان مفرد ذلك الكلام يعني
ان الاسم اذا كان متبعضاً كان في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور ففقد الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد القاهر على عكس سابق كما اذا حلف كل مملوك له فهو حر فان لفظه لفظه مملوك يتناول الرقيق وام الولد
والدبر كما لها في الملك دون الكاتب لقصوره في الملك الا ان ينويه حتى يعيق رقيقه وام ولد ومذبره ولا يعيق
مكاتبه مالم ينوب لفظ الرقية في قوله فتحرير رقية فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتقاد من القارة ولا يتناول الدبر
وام الولد حتى لا يجوز اعتقادها عم الكفارة والاصل فيه ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكاً رقية لا يداخلى يجوز
لو طوى المكاتب ولا يفد كاح المكاتب بنسبه مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب اذ تابعت ابية ذل الملك
فيه ناقص ولا يتناول المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا تقبل الضغ ولو كان رقية المكاتب ناقصاً
بالكنية لما قبل الضغ كالدير ومن هذا القبيل ما اذا حلف لا ياكل لحماً ولا يئس لكان القياس ان يثبت بالكلية اللحم
السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحماً في قوله لا تأكلوا مما
طربا الا انه خص تحتها ببعض الافراد كما لها فان لفظ اللحم يدل على العوق والكمال يقال التمتع بالجماعة اذا
قويت واشتدت وسمى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولد من الدم الذي هو اقوى الاضلاط وليس للسمك دم ولا
لما عاش في الماء ولشعر الذبح فيه للحل لا شرع لازالة الدماء المسفوخة فكان في الحقيقة قصور من حيث معنى اللفظ
والمطلق ينصرف الى الكامل اذا ناقص في المسمى بمقابلته الكامل فيه بمنزلة المجاز في الحقيقة **قوله** اي مضمونه
ونحوه اي المخبر عنه فالواو من هذا القبيل قوله تع ولا يتوسى الاعشى والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل
على المصدر لغة فصارت تقديره ولا يتوسى استواء والنكرة في سياق النفي تعم وقد سقط هذا الظاهر وهو حقيقة بدلالة
محل الكلام لان محله وهو المخبر عنه الاعشى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساوات في كثير من الصفات فوجب الاقتصار
على حكم خاص وهو ما دل عليه نحو محكم الكلام من نفي المساوات في البصر **قوله** كقولنا عليه السلام الاعمال بالنيات آه
اي ما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ورفع عن اعمى الخطاء والنيات فان
حقيقة الاول انه لا يوجد عمل بلا نية لكونه معرباً بلا م الاستفراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد خطأ ولا نسيان وقد
ترك حقيقة بدلالة محل الكلام لاننا نجد من انفسنا وجود العمل بلا نية كالفسل والبيع والنكاح وغيره خاف
الخطاء والنسيان واقعين منا كثيراً فلو اريد به حقيقة ما لم يترك كذب النبي عليه السلام في اخباره والنيي عليه السلام
معصوم عن الكذب واريد بالاعمال والخطاء والنسيان حكمها ووجوبها بطريق الاطلاق لم الشئ على وجهه واثرة

اوپر

او بطريق حذف المضاف واقائه المضاف اليه مقامه كما في ~~حذف~~ وسئل القرية فكانه قال حكم الاعمال بالنية
ويخرج حكم الخطاء والسيئات والحكم نوعان احدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال التي تقتضي النية وهي
الطاعات كالصلوة والصوم وغيرها والاثر في المحرمات وهي المعاصي وانما قال والاثر دون والعقاب لان الاثر
لازم في الاثبات بالمعاصي دون العقاب لجواز العفو عند اهل السنة والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والعناد
والكرهية والاسادة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتركا لفظيا لانها حقيقتان مختلفتان
لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل وشرطه القربة في الشريعة لانتفاء بانتفاءها وحكم الآخرة يستلزم
صحة القرينة وخلوص النية واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فان من توفى بما رخص ولم يعلم
حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز ووجب عليه الاعادة لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة القرينة
وخلوص النية وهذا ^{ما ذكره الشارح} بقوله وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال وانما على مذهب اهل الحق
يعني ان ما يتعلق بالآخرة من الثواب والاثر ليس حكما يترتب على الاعمال وانما لازمها على مذهب اهل الحق
بل هو محض فضل الله تعالى يصير علامة دالة على وجود الاعمال وانما يترتب على خلوص النية ومن هنا ظهر سقوط
ما قيل ان الاثر كونه الحكم مشتركا لفظيا بل هو مشترك معنوي كالشيء والانسان فيتمنا والنعيم بالمعنى العام
الشامل لهما اذ معنى الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك انما يستقيم
اذا لو كان الحكم مقولا عليها بالتواهي وهو ممنوع لان حكم الدنيا وان كان اثرا ثابتا بالاعمال لازمها الحكم
الآخرة اعني الثواب والاثر ليس كذلك على مذهب اهل الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليا متواظفا ^{لجميع} بل كل
حقيقتان مختلفتان فلا يكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فاذا صار مشتركا لفظيا لا يجوز ان يراد بها معانينا
فلان المشترك اللفظي لا عموم له ^{والمعنى} الشارح في قوله مثل هذا المجاز عند من قيل المقصود المحذوف كما هو عندنا
والاعموم للمقتضى بالاتفاق على ما ذكره الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوعة لان الشهور ان الشارح ذهب ^{المقتضى} الى عموم
على ما صرح به في البدوي وشروطه في بحث الاقتضا بل يجب حمله على احدهما فحمل الشارح على حكم الدنيا لوجهين ^{الاول}
انه اقرب الى الموافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة الا بطهرا لا صلوة الا بغائبة الكتاب لا صوم الا
بنية من الليل لا الحاح الا بولي ونحوها مما ينبغي فيه الفعل فقد دل على نفي وجود الفعل دلالة مطابقة وعلى نفي صفاته
من الصحة والجواز دلالة التسمية اي لا صلوة صحيحة الا بكذا فاذا انعقد العمل فيه بدلالة المطابقة لتعقبا احاطين
العمل بدلالة الالتزام اي نفي الصفات تغليلا للمعنى بالبرهان الحسني فيما نحن فيه لما تعذر الحقيقة اعني اثبات
حقيقة الفعل تعين العمل باثبات صفاته اعني الصحة والجواز فالمعنى لا صحة للاعمال الا بالنية الثانية لان اذا كان اللفظ قد
دل على نفي الفعل وعينه كما في الصلاة الا بكذا ولا صوم الا بكذا لا يجب عند تعذر حمله على حقيقة حمله على اقرب المجازات

الشيء بالحققة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعلوم اكثر من مشابهة الفعل الذي هو عنه
احد الامرين اى الكمال دون الاخرى الصحة لذلك الفعل المعلوم كان الحمل عليه اولا وتوضيح ان اللفظ اذا دل على نفي الفعل
وتعدر حمله على حقيقة كانه لا صلوة الا بظهور مثله فان ثبت عرف شرعي في نفي الصحة يجب حمله على لا صلوة صحت الا بظهور
الا فان ثبت عرف لغوي في نفي الفائدة والكمال اى لا فائدة ولا كمال للصلوة الا بظهور كانه قولهم لا علم بحمل عليه لان
العرف اللغوي في مثله يقتضى تقدير الفائدة والكمال اى لا فائدة ولا كمال للصلوة الا بظهور كانه قولهم لا علم الا ما نفع اى
لا فائدة لعدم الامتناع والآى وان لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال والفائدة فالحمل على نفي الصحة
اولا من الحمل على نفي الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم فيكون اقرب الى الحقيقة اغنى الفعل المعلوم من الفعل الغير
الكامل فيكون الحمل عليه اولا وانما كان هذا اقرب الى الحقيقة لان ما نفي صحة نفي كماله ايضا فيكون كالمعدوم كماله
ما نفي كماله لان نفي الكمال لا يستلزم نفي الصحة فلا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب اليها فان قيل ان هذا ينشئ عن اثبات
الصفة بالترجيح وهو باطل اوجب بانه اثبات المجاز بالعرف اى انه من باب ما يترك به بالعرف وهو جائز بالاتفاق
ورد بان الغرض عدم العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق الجواب ان يقول ان المنفيين من العرف غير المشتبه
فان المنفيين هو ما كان في تعيين معنى يخرج به عن الاحمال والمثبت هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز اذا عرفت
هذا ففيما نحن فيه لما قدرت الحقيقة واشتق العرف الشرعي في نفي الصحة والعرف اللغوي في نفي الكمال والثواب
الفائدة فالحمل على نفي الصحة اى صحة الاعمال بالنية اولا من الحمل على نفي الثواب كونه اقرب الى الحقيقة ولا يخفى عليك
ان هذا ينشئ عن اثبات اللغة بالقياس وحمله اوج على حكم الاخرة لوجهين الاول ان الثواب بالاتفاق والسند عليه
بما في الاحكام من ان المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدة ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والارض منتف بالاتفاق فكذا المعلوم اقول فيه بحث اما اولا
فلانه يرجع المدعى العرف اللغوي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل وقد تقدم انه لم يثبت عند الخصم حتى يعلم فلا
الزام له وانما ثانيا فلا يلزم من تبادر نفي الفائدة في مواضع نفي الفعل كانه لا صلوة الا بظهور تبادر في موضع
الاثبات كما فيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يقتضى اثبات اللغة بالقياس قال صاحب التوضيح في تعليقه
ان الثواب ثابت اتفاقا اذا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعتراض
عليه المحقق التفتنا الى اننا سلمنا ان الثواب ثابت بالاتفاق لكن لا سلمنا ان ثبوته بالاتفاق يستلزم كونه مراد
بالاتفاق حتى يلزم منه على تقدير ارادة الصحة ارادة عموم المشترك او المجاز وعدم الثواب بدون النية لا يستلزم
كونه مراد بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدمه لا يقتضى ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم
المشترك او المجاز في الارادة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا

لغاينة

فصل في بيان صحة النية في نفي الصحة
وقوله اول ما في النفي ان الصحة على نفي الصحة وانما
والثاني ان نفي الصحة يقتضى تقدير الفائدة والكمال اى لا فائدة ولا كمال للصلوة الا بظهور كانه قولهم لا علم بحمل عليه لان
العرف اللغوي في مثله يقتضى تقدير الفائدة والكمال اى لا فائدة ولا كمال للصلوة الا بظهور كانه قولهم لا علم الا ما نفع اى
لا فائدة لعدم الامتناع والآى وان لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال والفائدة فالحمل على نفي الصحة
اولا من الحمل على نفي الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم فيكون اقرب الى الحقيقة اغنى الفعل المعلوم من الفعل الغير
الكامل فيكون الحمل عليه اولا وانما كان هذا اقرب الى الحقيقة لان ما نفي صحة نفي كماله ايضا فيكون كالمعدوم كماله
ما نفي كماله لان نفي الكمال لا يستلزم نفي الصحة فلا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب اليها فان قيل ان هذا ينشئ عن اثبات
الصفة بالترجيح وهو باطل اوجب بانه اثبات المجاز بالعرف اى انه من باب ما يترك به بالعرف وهو جائز بالاتفاق
ورد بان الغرض عدم العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق الجواب ان يقول ان المنفيين من العرف غير المشتبه
فان المنفيين هو ما كان في تعيين معنى يخرج به عن الاحمال والمثبت هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز اذا عرفت
هذا ففيما نحن فيه لما قدرت الحقيقة واشتق العرف الشرعي في نفي الصحة والعرف اللغوي في نفي الكمال والثواب
الفائدة فالحمل على نفي الصحة اى صحة الاعمال بالنية اولا من الحمل على نفي الثواب كونه اقرب الى الحقيقة ولا يخفى عليك
ان هذا ينشئ عن اثبات اللغة بالقياس وحمله اوج على حكم الاخرة لوجهين الاول ان الثواب بالاتفاق والسند عليه
بما في الاحكام من ان المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدة ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والارض منتف بالاتفاق فكذا المعلوم اقول فيه بحث اما اولا
فلانه يرجع المدعى العرف اللغوي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل وقد تقدم انه لم يثبت عند الخصم حتى يعلم فلا
الزام له وانما ثانيا فلا يلزم من تبادر نفي الفائدة في مواضع نفي الفعل كانه لا صلوة الا بظهور تبادر في موضع
الاثبات كما فيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يقتضى اثبات اللغة بالقياس قال صاحب التوضيح في تعليقه
ان الثواب ثابت اتفاقا اذا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعتراض
عليه المحقق التفتنا الى اننا سلمنا ان الثواب ثابت بالاتفاق لكن لا سلمنا ان ثبوته بالاتفاق يستلزم كونه مراد
بالاتفاق حتى يلزم منه على تقدير ارادة الصحة ارادة عموم المشترك او المجاز وعدم الثواب بدون النية لا يستلزم
كونه مراد بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدمه لا يقتضى ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم
المشترك او المجاز في الارادة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا

لغاينة اقول هذا مبني على ان دلالة اللفظ كافية في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه والا فلا الوجه الثاني
انه لو حمل على الثواب كان باقيا على عموم الاثواب بدونه النية بخلاف الحمل على الصحة فانها قد تكون بدون النية
كالبيع والتكاح والطلاق والعقود فيحتاج الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الابيض والتكاح والطلاق واعتراض
عليه بانه مشترك الزام ان لا بد من كماله ايضا من تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب واجيب بانه لا حاجة
اليه بعد ان يراد به الثواب بخلاف ارادة الصحة حيث يحتاج فيه الى تخصيص مثل البيع **قوله** والاول مراد بالاتفاق
فلو اراد الثاني فانه قيل لو كان المراد حكم الاخرة لا غير لم يكن لقوله من امتى فائدة لان عدم المواظفة في الاخرة يعم جميع الامم
اذ لا يجوز الحكم بتعذيبهم فلذلك ذهب المقتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكم بدليل قوله في اخبارنا
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزا للمواظفة كان معنى الدعاء لا يجزينا
بالمواظفة فيما اذا المواظفة فيما لا يجوز المواظفة فيه جور وخسار **قوله** فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول
لاننا يجوز ذلك الاستدلال به ان لو اريد بالحكم الحكم الدنيا و ليس كذلك بل الحكم الاخرى فلا يجوز الاستدلال على
ذلك الدعوى **قوله** ومن هذا القبيل اخذوا في التحريم والتحليل للمضامين الى الاعيان مثل قوله حرمت عليكم
امهاتكم حرمت عليكم الميتة اكلت لهم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر بينهما اكلت لنا ميتتان على ثلثة
اقوال فذهب بعض اصحابنا للعراقيين منهم ابو الحسن الكرخي ومن تابعه والمقتزلة الى انه مجاز من باب اطلاق الكلام
الحمل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة عمل الكلام كانه الحديث المذكور من قبل فانه نفس هذا الكلام
اى الخبيرة بالحرمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحمل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان والذوات
فيصير وصف العين بها مجازا وذهب قوم من القدرية كابن عبد الله البصري واصحاب ابي حنبل الى انه مجاز فيحتاج
به على تحريم وطى الامهات وشرب الخمر ونحوها غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة
ولا قدرة لنا على الاعيان فلا يجوز فيها التكليف وانما كان كذلك لا بد من اخباره فلو كان متعلق التحريم والتحليل
حذرا من احوال الخطاب ولا يمكن اخبار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاخبار ضرورية والضرورة تندفع باليقين
فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجازا وذهب طائفة مشايخنا من **العلم**
ومشرك الائمة وصاحب الميزان الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل للمضامين الى الفعل واخاره المصروف صحوا
ولا تدل عليه بما توهمه ان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال اللفظ التحريم فيما وضع لفظ الحكم
بكونه مجازا وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضع لا هو غير مشروع واطافة الى العين تدل على ان ذلك غير قابل
لتنقيص التحريم ومنه وما بنا فيه وانما لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعلا فيما وضع له
فلا يكون مجازا لكن تعين صفة الفعل الذي جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به الحمل الشرع

لغاينة

من ان يكون قابلا لذلك فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدم محله
عدم محله فتمام المحل مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا للفعل ولم يبق متصور الوجود
شرا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطئ الامهات واهل الميتة وشرب الخمر وسمى حرما لعينه
ونوع يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كالمال الغير في النوع الاول كان المحل اصلا والفعل تبعه في الحرمة فلا
يكون في شيء من الجواز فان قيل قد اعترفتم ان في النوع الاول اقيم العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم ببدل توصيف
الفعل به وذلك نوع من انواع المجاز اجيب بان ذلك هو غلط من ذهب الى ان المجاز ان كان كلاما في لفظ التحريم المقاد
الى الايمان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لا فائدة تأكيد التحريم او لكون الفعل منسوخا
بمخرج المحل عن صلاحية ذلك اولدالة على انه غير صالح للفعل شرا حتى كانت الحرام نفسه فهو شئ غير محال للزعم
والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون حقيقة مطلقا في الحرام لعينه والحرام لغيره واذا اضيفا
الى العين يكون حقيقة في الحرام لعينه على المذهب الصحيح ومجازا فيه عند بعض ومجازا بالاتفاق في الحرام لغيره هذا
بيان طريقة بعض المحققين من المتأخرين في اثبات ما ذهب اليه عامة مشايخنا ولهم فيه وجهان اخران وسأتي
بيانها في باب الاحكام ان شاء الله تعالى واما الجواب عن قوله من قال انه مجاز فمع ان المحل ما لم يرد
بنفس العبارة وكل من يسع قوله حرمت عليكم امهاتكم فمهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجازا غاية ما
في الباب ان لا يفرق منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجازا لان ذلك من المعنويات
الغير الظاهرة واما اختصاص بغيره ذوالتحقيق **قوله** ثم الحقيقة اه اعلم ان المجاز يحتاج الى اشارة الى المتعارف
وهو الهيكل المخصوص والاستعاره وهو الانسان الشجاع والاستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو جماعة
والعربة الصارفة من ارادة الحقيقة ولا مراد بالجماع الى المجاز ولما ذكرنا في الاصل الاول في بيان السادس **قوله**
فان لفظ الحقيقة قد يكون وصفا تاما مدله في التوضيح من قوله ربما يكون الحقيقة لفظا ركيكا اشارة الى ان الغضب
انما يقابل الوحشي لا الركيك كذا في التلويح لكنه قيل ان الوحشي مقابل للمستعمل لا الغضب بل عدو به اللفظ هي السوء
التي يقابل بالركاكة **قوله** من المقابلة والمطابقة قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة
والمقابلة ليس كما ينبغي ان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب عنه بان الدواعي
اللفظية يجوز ان يتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت لك شربا ادهم حصل الطباق بحسب دلالة
لفظ ادهم ولو قلت قيدا لفات الطباق **قوله** لان ذكر المألوم بينه على وجود اللازم اه قيل لئلا يقال ان قوله
يكون الدعوى في صورة المجاز بينه دون الحقيقة فيصحح اما اولاه فلا لفظ ملزوم لغيره واما ثانيا فلا لزم في هذا المكان
ينبغي ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب اللزوم واللازم باطل بالاتفاق واجيب عن الثاني بان الملزوم ح واحد لا غير

قوله

قوله او لطف الكلام هذا من الداعي المعنوي وهو معطوف على قوله اختصار لفظه على ما صرح به في التوضيح فيه
اشارة الى انه داعي مقابل للاختصاصين المذكورين **قوله** يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها مثل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير الموطاة على ما سيأتي بيانه والمراد بالشرط بمعنى البعض اي بعض المسائل
الفقهية لا بمعنى النصف **قوله** في البناء وعدم الاستقلال فيه لشارة الى ان المراد بالحروف هنا حروف المعاني
لا المباني لان البناء من خواص حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى
التركيب **قوله** والاول اوجهان التقلب اوجه من التشبيه لانه التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز لفظ الحروف قيل
في بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان القلب معنى حقيقى للفظ والقلب عليه معنى مجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ايضا واجيب عنه بان الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع لكل فلا جمع ورد بان ح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من الوجود
لبيان هذه العلاقة في كل صورة الجمع ودفع ما ذكره السيد الشريف في كاشفة الكشاف من ان الجمع في صورة التقلب انما يلزم اذا
اريد كل من المعنيين باللفظ في صورة التقلب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ
في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط
بجعلها معنى واحد اعراضا بقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات اللفظ انتهى واعترض عليه بان في تأنيده فيما نحن فيه
ناهل لانه لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاقه لم القلب على المجموع وان وجد مع ارادة المجموع بطريق
اسم الجزء على الكل فلا جمع والقول بتحقيق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تقصف اللهم الا ان يلزم ان ارادة
الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجها لم يذكر هنا وان لم يلزم فيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز
كما لا يلزم في المحل على عموم المجاز ولذا قال والاول اوجه **قوله** سميت بها اي بالحروف المعاني واعلم ان لفظ الحروف
تطلق بالاشتراك اللفظي على حروف التهجى اي المباني وعلى ما يبحث عنه في علم النحو وهو الذي عرف فيه مجازا على معنى
في غيره وسماه اهل الاصول حروف المعاني ويدخل فيه اسماء الظروف تغليباً او تشبيها قدم حروف العطف
كونها اكثر وقوعاً **قوله** اذا قصد بها الاستفهام اي قصد بها الواضح المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعا المعان
يتميز بها عن حروف المباني **قوله** فالاول لفظ الجمع معنى المطلق وهنا على ما ذكره الرضائي ان يحتمل ان يكون الفعل حصل
من كلمها في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او من عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو او من زيد ثانيا وهذا
ثلاث احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة وترتيب بيان الاطلاق
المذكور لكن تغديره بتشريك الامرين او الامور في النبوت او الحكم او في الذات يا باه ما ذكره الرضائي على الاصح
ثم ما ذكره الرضائي من الاحتمالات الثلاث يجري في كل من التشريك في النبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات
تأمل فتوفى ثم التشريك في النبوت يكون فيما اذا كان العطف بين الجملتين والتشريك في الحكم والذات يكون فيما اذا

قوله في البناء وعدم الاستقلال فيه لشارة الى ان المراد بالحروف هنا حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى التركيب قوله والاول اوجهان التقلب اوجه من التشبيه لانه التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز لفظ الحروف قيل في بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان القلب معنى حقيقى للفظ والقلب عليه معنى مجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ايضا واجيب عنه بان الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع لكل فلا جمع ورد بان ح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من الوجود لبيان هذه العلاقة في كل صورة الجمع ودفع ما ذكره السيد الشريف في كاشفة الكشاف من ان الجمع في صورة التقلب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ في صورة التقلب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط بجعلها معنى واحد اعراضا بقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات اللفظ انتهى واعترض عليه بان في تأنيده فيما نحن فيه نا هل لانه لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاقه لم القلب على المجموع وان وجد مع ارادة المجموع بطريق اسم الجزء على الكل فلا جمع والقول بتحقيق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تقصف اللهم الا ان يلزم ان ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجها لم يذكر هنا وان لم يلزم فيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز كما لا يلزم في المحل على عموم المجاز ولذا قال والاول اوجه قوله سميت بها اي بالحروف المعاني واعلم ان لفظ الحروف تطلق بالاشتراك اللفظي على حروف التهجى اي المباني وعلى ما يبحث عنه في علم النحو وهو الذي عرف فيه مجازا على معنى في غيره وسماه اهل الاصول حروف المعاني ويدخل فيه اسماء الظروف تغليباً او تشبيها قدم حروف العطف كونها اكثر وقوعاً قوله اذا قصد بها الاستفهام اي قصد بها الواضح المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعا المعان يميز بها عن حروف المباني قوله فالاول لفظ الجمع معنى المطلق وهنا على ما ذكره الرضائي ان يحتمل ان يكون الفعل حصل من كلمها في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او من عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو او من زيد ثانيا وهذا ثلاث احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة وترتيب بيان الاطلاق المذكور لكن تغديره بتشريك الامرين او الامور في النبوت او الحكم او في الذات يا باه ما ذكره الرضائي على الاصح ثم ما ذكره الرضائي من الاحتمالات الثلاث يجري في كل من التشريك في النبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات تأمل فتوفى ثم التشريك في النبوت يكون فيما اذا كان العطف بين الجملتين والتشريك في الحكم والذات يكون فيما اذا

كان المعطف بين المزدحمين **قوله** واستدلوا عليه بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة ومن سببوه في كتابه في سبعة
عشر موضعا والنقل عن ائمة اللغة في اللغويات حجة الثاني استقرار موارد استعمالها فانما نجد لها مستوعدا في مواضع
لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا
عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمر وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الواو
بين الاسمين المتحدسين فكذلك لا دلالة لمثل جاءني رجلان على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذلك جاءني رجل وامرأة وكذا
الواو بين الاسماء المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذلك بين الاسماء المختلفة نحو جاءني زيد
وعمر وكبر والمار بالاحاد ههنا هو الاتحاد الظاهري الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وشرب اللبن معناه النهي
عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز ان لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وشم لا فادتها النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا متاخرنا ولا يخفى عليك ان هذا
الاستدلال لا ينبغي المقارنة وانما ينبغي الترتيب **قوله** لغير الموطوءة اي لغير المدخول بها انما يقيد بعدم الدخول لان
في المدخول بها يمتنع الثلاث بالاتفاق لان حرج الطلاق فيها يكون رجعيًا ويلزمها العدة فيصافى الاخير المحل
واما في غير المدخول بها فتؤيد بينونة ولا عدة لها فلا يصح ان المحل **قوله** ثلث مرات ظرف لغيره يقال تحققت
ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط المذكور فيجب تقدير
في الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق
قوله يستدل بالابواب في الواحدة عند في الصورة المذكورة يستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمنا
الثلاث فيمن قال لامرأة قبل الدخول بها منخرات طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلو لم تكن الواو
للترتيب لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم وما لك واحدا من ضل والبيت من سعد وربيعة بن
ابي ليلى فان عندهم تطلق ثلاثا لا فائدة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لا نعم ان عدم وقوع الثانية تكون الواو للترتيب
بل لما ذكرناه انها بابت بالاول ولا عدة لها فلا يصح في الثاني والثالث المحل فيلغوا **قوله** كالتمثيل فانه ايضا على التقا
ضار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة ينزل عند الاخلال على الترتيب الذي نظمت به **قوله** فيحصل بها التعليل
بالشرط البانية بها بمعنى كما جلت بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم منه كون جميع الشرط والجزاء
معلقا بالشرط ولما قلنا ان يقول ان انهم تعلق الجميع بالشرط من الباء على تقدير كونه للسببية مخفوع لان سببية
التعليل قد يكون بكونه باخره معلقا والبعض الاخر معلقا عليه **قوله** كما يجوز عند وقوعه قبل ان يسمي صحة اعتبار المعلق
بالمخرج مطلقا الا يرى ان من قال لامرأة التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل اثنتين قد دخلت الدار
تطلق ثلاثا فلو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة واجيب عنه بانه يصح اعتبار المعلق بالمخرج ان الواو
للمعطف

للمعطف المطلق وهذا لا يختلف بالتجسيم والتعليل **قوله** الاختلاف الحكم في المثال المذكور فلا بد لابل لاستدراك العطف
بانافة الزائد مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة
كالاول فصار كأنه اعاد الشرط في حق الثنتين علما بوجوب لابل بخلاف ما اذا نجز بقوله لابل لانها بابت بالاول
ولم يقع التكلم بالثنتين لعدم المحل **قوله** بخلاف صورة التكرار فيه وفي تاليه لشارة الى ترجيح قوله ابي ح في المسئلة
المذكورة قال شمس الائمة ما قال ابو ح اقرب الى مراعات حقيقة اللفظ لان اللفظ لا يصير طلاقا عند وجود
الشرط وثبتت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا فذلك عند وجود الشرط فتوقعا لبناء الوقوع على هذا
التكلم لكن ميل نحو السلام الى قول الاماميين حيث ذكر قولها بعد قول ابي ح ثم ذكر جوابها عن قول ابي ح على خلاف
ما ذكره المصنف حيث قال ابو ح موجب الواو الافتراق لان الثاني اتصل بـ بالشرط بواسطة والثالث بـ بالظن
والاول بلا واسطة فلا ينفرد هذا الاصل بالواو لانه لا يتعرض للفرق وقالوا موجب الاجتماع والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاولى انتهى يعني ان الثاني جملة ناقصة وكل جملة ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فشاركت الجملة الثانية
الناقصة الجملة الاولى الكاملة في الشرط فصار الشرط شرطا للثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط
كتعلق الاولى به بفريق واسطة وترتيب فنزلت الثالثة والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزى ما
يوجب الترتيب فان الواو لا توصف فصار ذلك كتكرار الشرط وكقديم الجزاء ثم ذكر جوابها عن قول ابي ح
حيث قال وهو في الحال حكم بالطلاق وليس بطلاق فصيح التحصيل والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما
اذا حصل التعليل بشروط تتخللها ازمته كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير
بالواو لانه لا يتعرض للترتيب لا محالة ولا توصف فلا يتركز المقيد بالطلاق انتهى يعني انك لست ان الثاني تعلق
بواسطة فتعليل في الحال انما هو تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصيح تحصيل كونه بواسطة والترتيب في التكلم ان
يجعل الثاني مرتبا على الاول في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليل بشروط تتخللها ازمته مثل ان يقول ان
دخلت الدار فانت طالق ثم بعد ذلك يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانه لا يتعرض للترتيب لا محالة ولا توصف فلا يتركز المقيد
اي موجب الكلام الذي يفيد الاجتماع بالطلاق الذي هو الواو وميل القاضي ابي زيد في الاسرار الى القول الاماميين
قوله فان كل واحد من الاجزى يتعلق بالشرط بلا واسطة قيل ان استغناء الواسطة بينهما في التعلق لا يوجب المقارنة
بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعليل لاستقلالها ولا شك في كون التكلم
على سبيل التعاقب والترتيب حرجا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضم في الصريح جاز
واجب بانه اذا استغنى الواسطة يكون كل واحد من التعليل مستقلا ويكون التفريق في ازمته التعليل لا في ازمته

التطبيق بخلاف ما اذا تحقق الواسطة لان تعليق الثاني **ح** يكون بكلمة الاول ولا يقد فيه لاحكام ولا حقيقة لا يمكن
ان يتعلق اجزئية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالق وطالق بعين الشرط الاول لا بتقدير شرط اخر حتى يصير
لكونه ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثاني والثالث تابعا للاول
كان الوقوع ايضا تابعا **ق** **هـ** الواو اذا هـ قلت بين الشئيين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ اه يعني ان
الجملة اذا عطفتم على جملة اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
فالاصل مشاركتها الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما في قول الزوج ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة
الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شئ تنتم به ذلك الشئ لا يكون غير ما تم به الاولى لعدم ما يد له عليه
وما يتم به الاولى لا يخلو اما ان يكون معاد ابعينه بلا تقدير او بقدر معاد امره اخرى لا سبيل الى الثانية لانه انما يعاد
اليه عند استحالة الاشتراك كما في قولك جاري زيد وعمرو فانه يقتد جاري في معاد امره اخرى لاستحالة تقو الاشتراك
في مجموع واحد لان العرض الواحد لا يمكن ان يقوم بمجلدين واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تم به الاولى فلا يقد معاد
بل يشتركان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة عند عدم امتناع الاشتراك
لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معاد لان ما ثبت بالفردية
يتقدر بقدرها فتعلق الثانية بعين الشرط الذي به تم الاولى ولا يقتضي العطف تفرعا الثانية بالشرط بتقديره
معاد لعدم الحاجة اليه وقائدة نظره فيمن قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فانه يمين واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان الشرط معادا
مقدرا وقعت طلقان بمقتضى كلام الكون **ح** يمينين وكذا لو قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه
الدار يتعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار الاولى حتى لو دخلتها لا تطلق الا واحدة
ولو كان انت طالق معادا مقدرا طلقت اثنين ولا يرد عليه مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة
في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما حرجوا به ولو ثبتت الشركة لطلقت
كل واحدة منهما اثنين لانقسام الثلاث عليها كما لو قال لفلان على الف ولفلان بمجمل الف منقبة اعلمها
على ما ذكره في الجامع الكبير لانا نقول بقدر ههنا الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقابلة
الحرمة الفليضة وسد باب التدارك بالكلية وبانقسام لا يحصل تلك فيجعل الخبر الاول معادا ضرورة وان
كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشاركه الاولى في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة
الثانية لم تطلق الا واحدة لا ثلاثا والالم يذكر طالق الثاني بل انما تشاركها في الحصول وشيئ من مقتضى ما عطف
من غير اعتبار خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لا حيلج الجملة الثانية الى الاولى لعدم افادتها بل دونها

لا يجوز

لا يجوز العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا يسمى بعضهم
هذه الواو والابتداء وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف وقال في الاسلام هذه التسمية كلها **ق**
من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست بمجرد العطف بل لافتقار الكلام الثاني اذا
كان ناقصا ولم يوجد اذا عرفت هذا ظهر لك شرح كلام المصنفان قيل قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق تطلق ثلاثا عند الاماميين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق
بالنظر الى تعليقه بالحلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول الدار كما في الاختلاف
السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا اتفاقا لا يقع الا واحدة قبل دخول الدار **ق** **هـ** فقولاه مبتداه خبره يمين واحدة
وذلك لان الواو في قوله وطالق يفيد مجمع مع المعطوف عليه في التعليق بالشرط **ق** **هـ** وانما افادت ذلك اي
افادت الواو الجمع بينهما في الحصول فخط في الصورة الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال ان الواو مرة
تجمع الاسمين فصاعدا في فعل واحد فقام زيد وعمرو اي حصل منهما القيام ومرة تجمع الفعلين فصاعدا في اسم
مخو قام زيد وقعد اي حصل كلا الفعلين من زيد ومرة تجمع بين مضموني الجملتين فصاعدا في الحصول فقام
زيد وقعد عرفت وزيد قائم وعمرو قاعد فلو لا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول في
الثانية والكلام الاول في الثالثة وقع من سهو وغلط والثاني تدارك له وتوهم ايضا ان المشكك في المواضع الثلاثة
قصدا مدعا فانه كما يحتمل القطع بوقوع الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احدهما ايضا فبالواو يصير الجمعية
نصا انتهى فالظاهر منه جريان تلك الافادة في الصورتين ويمكن ان يقال ما ذكره الرضى فيها كان المعطوف والمعطوف
عليه متغايرين على ما ترى وما نحن فيه في الصورة الاولى ليس كذلك فانها متحدان اعني طالق وطالق فلا معنى **ق**
الرجوع والاعراب من الاولى وفيه ما فيه **ق** **هـ** اذا دخلتها هكذا وقع في بعض النسخ بثنية الضير المضموم فيلزم
ان يكون الداران متغايرين وفي اكثر النسخ وقع الضير مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق
اذ لولاها اي الواو لا حصل الرجوع هي النسخة اذ لا يتصور الرجوع في صورة الدار الواحدة **ق** **هـ** لم يذكر طالق
الثاني بل يقتصر على قوله وهذا فيفيد الواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة **ق** **هـ** وتستعان
الواو للحال واعلم الاصل الواو ان لا تدخل على الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاولى ومعنى والتعلق المعنوي يعني من الرابطة
كما في ضرب زيد راكبا الا انها لما كانت لطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق جاز لتعلقها
لمعنى الحال فاستعاروها له عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على هذا الاصل اي كون الواو للمعطف تارة وللحال اخرى
على اربعة اقسام قسم تكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير قسم يحتمل الامرين بالاتفاق وقسم يكون المعطف لا ينفك
وقسم يختلف فيه عند ابي **ح** ليست في الحال وعند هذا الحال اما الاول فاذا ذكره بقوله اتالي الفوا وانت حر فانه لا يعتق ما

لم يؤد الا ان جواز العطف مشروط باتفاق المجتهدين خبرا وطلبيا وقد عدم هذا لان الجملة الاولى طلبية و
الثانية خبرية فاستنع العطف فتجعل الواو الحال اعترازا عن الانفاء واذا جعلت الحال والاموال شروطا لكونها
مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء فتعلق الطلاق بالركوب فتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان
دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الى الفانانت حر قوله والاموال شروطا لشرح لقوله
فلا يمتنع قبل الاداء وقوله يتعلق الطلاق بالركوب فتعلقه بالدخول بيان لكونه الحال بمنزلة الشرط حيث ان الجزاء
في ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا ما ذكره واعترض عليه بوجهين الاول ان قوله الاموال شروط
ليس بسيد لان الحال في المعنى صفة لذى الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بمع
فيها الثاني سلمنا انها شروط لكن مقتضى الكلام في شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق فتكون سابقة على
الاداء لو صوب تقدم الشرط على الشروط فلا يكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان ذلك من المسلمات
عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وقرق ما بين ما هو صفة وبين ما هو في معناها غير خاف فلا تناقض بين
القولين ومن الثاني بوجوه الاول انه من باب القلب كما في عرضت الناقة على الخوض على ما بيننا الشارع ورد
بان التمكن في المقام الاستدلال بسخيف وانما هو من الخطاية الثاني ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود التكلم فاختت حكم فصار معناه اذ التي تصرفا فكانت الحرية متعلقة بالاداء
على ما ذكره رحمه ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود التكلم ليس يثبت لانه منع الثالث ان قوله وانت حر
من الاموال المقيدة كما في قوله فادخلوها خالدين اي مقدين الخلود في حالة الدخول من الاموال الواقعة لان
غرض التكلم عدم دخول وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اذ التي الفاعل والحرية في حالة الاداء في تعلق
بالاداء ورد هذا ايضا بان الحال المقيدة قليل والمقام الزامي فلا يصح ذلك له وبان قوله ان غرض التكلم علم
وقوع الحرية في الحال متوقع فان غرض حصول العوض سوار كان قبل الحرية او بعد الرابع ان قوله وانت حر
الحرية في الحال لولا قوله اذ التي الفاعل انضمام اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه
ورد هذا ايضا بان التأخير بالانضمام هو عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا فلا
يسبقه اذ لان الصفة لا تسبق الموصوف ورد بانه حال المؤدى لا حال الاداء فلا يكون وصفا السادس ان الحال
قيد لعامل بلا خلاف والعامل مقيد بها فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوق فلا جرم يقتضي ذلك
سبق اداء بتقيد الحرية فيكون مقدا على الحرية وفيه نظر لا فناء فيكون المقيد مسبوقا بالطلق وكلامنا ليس فيه
بله كون المقيد اعني الاداء مسبوقا بتقيد الحرية وما ذكره لا يقتضي واما الثاني فكقول من قال لا امرأة انت طالق
وانت تصلين او انت مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحدة من الجملتين كلام تام
والعمل

والعمل الحقيقية ممكن فتكون للعطف وج لا يستفيد الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو الحال لان الصلاة فعل
ان تكون مشروطة للطلاق فانما يؤي الحال صحت نيته ديانة ومباركاته قال انت طالق في حال صلاتك ولكن لا يصدق
قضاؤه لانه خلاف الظاهر فيه تخفيف عليه واما الثالث فكقول الرجل لا فرغ هذا المال واعمل به مضاربة في البر
فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يقتيد الاخذ به
فلا يصير العمل مشروطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واما الرابع فمثل قوله المرأة لنزوجها طلقني
لث الف درهم فانهم اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا حلتها وجب الالف وحمل
ابو حنيفة على الواو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شيء لهما طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للبارك كالتقيد
في باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الجمع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا
جمع مجموعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف المجتهدين خبرا وطلبيا
مجازا صالحا هو ان يكون بمعنى الباء فيصير اليه اعترازا عن الانفاء والثاني ان يكون الواو الحال بدلالة حال المعاوضة
ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين فتجعل الحال يصير وجوب الالف عليها بشرط الطلاق وهو ضاعف لان
نفسها تلت لها بهذا المال وصار كانهما قالت طلقني في حال كونه الالف على وقد عرفت ان الاموال شروط
فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال طلقك كان تقديره بذلك الشرط فصار نظيره قوله
اذ التي الفانانت حر على ما تقدم وخلاف قوله فخذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر فانه لا معنى للباء ههنا
لانه لو استعيرت للباء صار معناه فخذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب
العمل بنفسه الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان العمل
على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم توجد لان العمل المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امير في
البدء وكيل بعد الاخذ في العمل شريك بعد ظهور الربح ولا يجرى ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة ان
الايدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق امر زائد وما كان زائدا
كان جازا لانفكاك فلا يصح دليلا لتترك الاصل واما كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لان الطلاق اذا حمله
العوض صار مينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويثبت به في قوله ان حلفت بطلاقك
فكذبت لو كانت المعاوضة املا على المصارع والطلاق مينا في قوله والفاء للتعقيب واعلم ان موصوب الفاء ان يكون
وجوده الثاني بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف او لربط الجواب للشرط وتسمى
هذه الفاء فاد السببية اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا وليس القرآن موجبه ولكن تلك البعدية تكون في كل شيء
بحسب الامر ان يقال تزوج فلان قوله ان لم يكن بينهما الاعدة الحمل وان كانت عدة متطاولة وصلت

البصرة فبعد اذ لم يتم في البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبغ الارض مخضرة
قيل الغاء في هذه الآية السببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل
الجنة ومعلوم ما يستلزم من الماهية واجب بانه فاء السببية ايضا لا يخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء فان يسلم
فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كانه قولهم ثم خلقنا النطفة عقلة فخلقنا العلقة مضفة فخلقنا المضة عظاما فكسونا
العظام لحما ثم العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملازمة العطف للمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملازمة
المعطوف عليه لابل ملة فمضى قولك قام زيد ففهم حصل قبا عمر وعقيب قيام زيد بلا فصل ومعنى ضرب زيد افعل
اي وقع الضرب على عمر وعقيب وقوعه على زيد وان دخلت على الصفات التالية والموصوف واعد فالترتيب ليس
في ملازمة المدلول عاملها كما كان في نحو جاني زيد ففهم بل في مصادرتك الصفات نحو قولك جاني زيد الاكل فالشارب
فالتائم اي الذي يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واعد فالترتيب فخلق مدلوله العامل بموصوفاتها كانه في قوله
نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرء فالافقه فالاقدم حمزة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مفعول الجملة
التي بعدها عقيب مفعول الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد ففهم عمر وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور
بعدها خلا ما مر بنا في الذكر على ما قبلها لان مضمون ما بعدها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان كقولهم ادخلوا ابواب جهنم
خالدين فيها فبشئ مشوي المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكري ومن هذا القبيل عطف المفضل على المجل **قوله**
لا يثبت بترك دخول اعيدها اه لان العيون للنع عن دخول الدارين على وجه التعقيب بلا ملة فان وجد الدخول على هذا
الوجه يثبت والا فلا يثبت وفي كل من الصور الثلاث المذكورة لا يوجد الدخول على الوجه المذكور فلا يثبت في شئ منها العلم
شرط الحث ولذا قال ان الشرط دخول الثانية عقيب الاولى بلا ملة **قوله** وقد دخل حكم العلة لما ذكر ان الغاء مطلقا
او سببية للتعقيب الزايفا ايراد ان يذكر انها على اي شئ تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة
وكل ما هو مرتب على الشئ فهو عقيب فالحكم عقيب العلة فلذا تدخل الفاء عليه نحو جاز الشاء فتأهب وهو في الحقيقة
جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب على ما مرح به التلويح ولهذا سمي هذا الغاء فاء السببية على ما سيخرج
به فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة ترتيبه عليها في العقل فسلم فان المدلول بعد العلة بالذات لكنه ليس
معلوم الغاء لان موجبه التعقيب بزمان وان اردتم من ذلك ترتيبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم زمانا
على ما مر جوابه في قولهم لا استطاعة مع العقل واجيب عن التفسير بان المراد به الترتيب بالذات قوله ليس ذلك مضمون
الغاء قلنا مسلم لكن كونه الغاء حقيقة في ذلك اي الترتيب الذاتي فيما نحن فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل
في ترتيب المدلول على العلة بما زانظر في وجود الترتيب ولهذا استدلل رحمه الله بقوله لترتبه عليها اي ان القايق لا تحتاج الى
بدليل فانه لا يقال استعمال الامر في المبدأ كذا وكذا بل يقال استعمال الامر في الرجل الشجاع لوجود الوصف اللازم لثبوت

فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان الاصل وكذا قوله الآتي كاهو حقيقة الغاء لان الظاهر ان يكون الغاء
حقيقة في الترتيب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان يقال ان الغاء للتعقيب الزماني وقد يدخل على المدلول وقد
يدخل على المدلول على ما في التعقيب **قوله** لا بعد ثبوت القبول اي لا يقع التعقب في غير الملك فيلغوا **قوله** بطريق
الاقتضاء ميانة للام العاقل البالغ عن الغفوصا ركانه قال قبلت فاعتقت **قوله** ويسمى هذا الغاء التفرع
والسببية اي الدخول على الحكم والسبب على ما شره عطفه على التفرع وما يستخرج على هذا الاصل ما قاله اعياننا
فيمى قال لحياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه بالفاء فاقطعه فاذا هو لا
يكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الغاء للتعقيب فبذكره تبينه انه شارط للكفاية في القطع لانه امره
بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفاي قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا
لم يكفه كان القطع لا يفيده فيكون ضا متا بخلاف ما لو قال اقطع فاقطعه وهو لا يكفيه حيث لا تسمى ان
قوله اقطع اذن عطف فلا يكون القطع بعد موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفينك فينبغي ان يجب
الضمان لان الغرور يوجب الجواز الم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال هذا الطريق آمن
فلكه فاذا اذن الصانع لا يضمن الخبير **قوله** لذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
وهي غير مدخولة بها قد ضلت الدار ان يقع على الترتيب تبينه بالاول بالاتفاق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق بالواو على ما تقدم من الخلاف بين ابي ج وماصية **قوله** وقد تدخل الغاء العلة قد غرت الاصل
ان الغاء ان لا تدخل على العلة لا تمنع تاخرها عن المدلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت العلة ممتدومة لانها في
حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى المتأخرة وتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك
لمن هو في قيد ظالم وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الفرحان وقد خرجت باعتبار ان الفرح
علة باقية بعد ابتداء ابشار ويسمى هذا فاء التقليل لانها بمعنى لام التقليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا
وهي بمعنى اللازم ان مراد ابشارة ونظير ما قاله علماءنا فيمن قال لعبد اد الى الفافانت حرانه يعنى
حالا وتقديره اد الى الفافانك حران الحرية والعق ماله دوام فاشبهه المتأخر فيتنجز به الحرية ومثله ايضا ما
اذا قال لحرابي كذا انزل فانت آمن انه امر نزل ولم ينزل لما قلنا ان العلة دائمة وهو الامان فان قيل ان قوله
اد الى الفافانت حرلم لم يحل على تعليق الحرية بالاداء حتى يكون قوله اد الى الفافان لقوله انت حر كاهو حقيقة
الغاء ليصير كانه قال ان ادبت الى الفافانت حر كانه صورة الواو واجيب بان ذلك يحتاج الى الاضمار وهو في
الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا لان الكلام يصح بدونه فان قيل دخول الغاء على العلة ايضا خلاف
الاصل واجيب بان فيما قلنا على حقيقة من وجب ان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان او لا من الاضمار

ورداً بان الاضرار وان كان خلاف الاصل فغيره عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولاً واجب عنه بوجهين أصحهما
ما ذكره بقوله ان تقدير الشرط التناقل الى المستقبل عند التلفظ لم يعمد مع الماضي نحو انتنى اكرمتك فعدم تقديره
مع الاسم التي بعد من الماضي اولاً والثاني ان على تقدير الاضرار لا يبقى الفاء للعطف لان الفاء في جواب الشرط
للتعقيب المحض للعطف وعوض هذا بانها في العلة كذلك واجب بان الفاء في العلة للتعقيب المحض
وهو على من وجه لغوات معنى العطف وفي الجراء كذلك فتعاضداً فتخرج ما قلنا بعدم الاضرار فان قيل الفاء في العلة
ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجراء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضرار واجب بان الاضرار أقوى
لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك ثم ما ذكره في وجه الاصل المذكور ان في دخول الفاء على العلة هو المذهب
وقال في التوضيح في وجهه ان العلول اذا كان مقصوداً من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولاً
فلها تدخل على العلة واعتبر من عليه بان ان اريد ان العلول علة غائية للعلة لفظاً فمنع وان اريد ان علة لها
معنى فلم تكن يقتضي عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها **قوله** حتى لزم درهما قال الشافعي يلزم
ذوهم لان الحقيقة قد تغدرت لا محالة ولا يمكن مرفقاً الوجوب ايضاً لان وجوب الثاني بعد الاول متصلاً به
غير متصور ان لابد من مباشرة سبب اخر بعد وجوبه فينتقل لا محالة فخل على جملة مبتدأة محدودة المبتدأ
لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال في رددهم قلنا جعله مبتدأ لا يصلح الا باضرار فيه ترك حقيقة الفاء وهي
العطف والفاؤها من كل وجه لانه يبقى قوله على درهم درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه اعتبارها
من وجه لرجوع صفة التعقيب الى الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي لان الحقيقة مهما المكن احق وان جعل
مستعاراً عن الواو رعاية كون المعطوف مفاعيل المعطوف عليه وهو الاصل واهما را الشافعي ينفي التفاضل
بينهما فكان ما ذهبنا اليه اولاً **قوله** بين المعطوفين مهلة اي في الفعل المتعلق بهما **قوله** قولاً كمال التراضي يعني
انها لطلق التراضي والطلق ينصرف الى الحال وذلك بان ثبت في السبب اي التكلم والحكم جميعاً اذ لو كان في الحكم
ومن كان ثابتاً من وجه دون وجه ولا نهال مادخلت في اللفظ يجب اظهارها فيه كما يظهر في الحكم وايضاً ان التراضي
في الحكم مع عدمه في التكلم متنع في الانشأآت لان الاحكام لا تتراضى عن التكلم فيها فاذا ظهر التراضي في اللفظ
صار اللفظ كما لو فعل بالسكوت **قوله** متصل في التكلم حقيقة عرف ذلك صا فاذا عرف اتصاله صا كيف
يجعل منفصلاً ما فيه من تقييد المحس ونقص قاعدة العطف من عدم جواز مع الانفصال **قوله** الحاصل عند
تراضي العطف صفة التراضي لا الحكم **قوله** حتى تم الثاني بما تم به الاول اعني المبتدأ يعني تم ثم طالق بما تم به انت
طالق في المثال الاتي **قوله** بمنزلة الانفصال الصوري حيث قال صا اللفظ كما لو فعل بالسكوت **قوله** لا يتعلق
الثاني بما يتعلق به الاول اعني الشرط **قوله** نزل الاول وهو قوله انت طالق **قوله** وفائدة اي فائدة تعلق الاول
اعني

اعني انت طالق بالشرط المتقدم ان الزوج ان ملكها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع
الطلاق المعلق به **قوله** فيعتبر في الثاني ما تم به الاول وهو المبتدأ اعني انت طالق **قوله** الجملة المذكورة اعني انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانها حمل ثلاث **قوله** في الصور كلها اي الصور الاربعة المذكورة باعتبار تقدم
الشرط واخره في غير الموطوءة وفي الموطوءة **قوله** لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب يعني ان العمل بحقيقة
ثم يقتضي وجوب التكفير قبل الحنث علا بوجوب الامر وهو خلاف الاجماع ولما قضى للرواية المشهورة و
كلاهما متنع وما ينبغي ان المتنع متنع فالعمل بحقيقة ثم متنع فكان المجاز متعيناً كما استعير ليعني الواو ليندفع
المحذور ان المذكوران قال الشافعي اذ اكره بالمال قبل الحنث جاز واستدل بالحديث المذكور بان قال انه قوله
فليكفر عن عينته ثم ليات يدل على ذلك وما روي في الرواية الاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر بعمله
على الوجوب فالاول يحمل على الجواز لانهما واجب بان الاول ايضاً يدل على الوجوب ففي حله على الجواز ترك
العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان العمل بحقيقة الامر وفيما ذكره
الحكم فكس ذلك فواجب الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فخل ما هو
الحال في الحقيقة او من عكسه فخلنا الامر الدال على الحق على الحقيقة وشم على المجاز واليه اشار الشارح
رحم الله بقوله تحقيقاً لما هو الحق وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وفيما ذهب اليه الحكم
تركها من وجهين وجب حل على الجواز وترك العمل بالطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عند الحكم ايضاً
والامر بالتكفير ثبت مطلقاً غير مقيد بالمال وترك رؤية الحنث خيراً فان جواز تعجيل الكفارة غير
موقوف على رؤية الجيرة عندكم فكان ما قلنا اولاً فان قيل لا صا ريعني الواو وجب ان يجوز كيف كان
عملاً بطلق العطف اجيب باننا حملناه على الواو ليعني الامر على حقيقة فلو قلنا بالمجاز كيف كان عاد
على موضوعه بالنقص فان قيل اذن يلزم حل المطلق على المقيد ولستم قالين به اجيب بان حديثنا هو
فيجوز الزيادة به **قوله** اي جعل في حكم المسكوت منه واعلم ان بل اما ان يلزمها مفردة او على تقديره في
والا ضرب بما قبله ومعنى الاضراب جعل حكمها قبله كالمسكوت ومنه ما قبله ما بعد فان يلزمها مفردة فهي
عطف فان تقدمها امر او ياب نحو اضرب زيداً بل **قوله** او قام زيد بل عمرو ويكون ما قبلها كالمسكوت
فيحتمل المخاطب ان يكون ما موراً بفرب زيد وان لا يكون ما موراً به ويحتمل ان يقوم زيد وان لا يقوم ويحتمل
الحكم مسلطاً على ما بعده وان تقدمها نهى ونهى نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يتم زيد بل عمرو ويكون ما قبله كالمسكوت
عنه ايضاً ويجعل ما بعده مثبتاً عند الجمهور فكانك قلت قام عمرو وليقم عمرو في المثالين المذكورين وعند
المبرد يجعل ما بعده منفيماً لانه للاضراب عن الاول فكانك قلت بل ما جاء في عمرو او بل لا يتم عمرو كما انها لا

الفعل مثبت في الاثبات مستند الى ما بعده وان يليها جملة خبري للاضراب ايضا ومعنى الاضراب فيها الانتقال
من جملة اولى الثانية لكونها اهم وقديحى للغلط في الاول ثمان ما يليه المفرد يكون عاطفة بخلاف واما ما
يليه الجملة فغاية خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا على ما في المعنى واما ما ذكره في المعنى عن الكوفيين من ان بل
بعد الايجاب وقد ويلي مفرد لا يجوز ان يكون عاطفة عندهم فقد قال في الرضخ انه وهم من صاحب المعنى
فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد بلكن بعد الايجاب محلا على بل كان نقل عنهم ابن الانباري والاندلسي
يمنعوه هذا **قوله** واذا انعم اليه لا صار نصا في نفسه اي سواء وقع في الايجاب او الامر فقام زيد لا بل عمرو واغرب
زيد لا بل عمرو او وقع بعد النفي والنفي الان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر المقدم لا ما بعده بل
وفي النفي والنفي يرجع الى معنى ذلك النفي والنفي مؤكدة بمعناها وما بعده لا بل ح باق على الخلاف المذكور بين الجمهور
والمراد كذا في الرضخ **قوله** وقيل هو الرجوع اي معنى الاضراب هو الرجوع **قوله** وهو في الاخبار دون الاشياء
فان قيل هذا مخالف لما في الرضخ حيث قال ولا يجي بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانها تدارك الغلط الحاصل في
بمضوء الكلام او طلب تحصيل ولا جزم في الاستفهام لا بمضوء شيء وتخصيصه حتى يقع غلط فينتدرك
وكذا قيل انها لا يجي بعد التخصيص والتثني والتجسي والعرض والاول ان يجوز مستقرا لها بعد ما استفاد منه معنى
الامر والنهي كالتخصيص والعرض انتهى فان ظاهرا ان الاضراب يكون في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل
مضوء الكلام لا عن الجزم بمضوء كانه الايجاب فلنا ليس مرادهم بالاشياء ههنا اعم من الاشياء الطليعية الامر الذي
ومن الاشياء الشرعية كالعقود الشرعية من البيع والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الاشياء الشرعية ولا يجي عليه ان لا يحتمل
الرد والرجوع **قوله** وهو اعم من الكذب لانه يكون من سهو وخطا ايضا ولا يجي عليه ان الاشياء لا يحتمل الكذب
لا يحتمل السهو والخطا ايضا لان كلا عبارة عن الاخبار بخلاف الواقع الا انه الكذب عداوة السهو نسيانا وفي الخطاء
بطريق سبق السات **قوله** ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فان قوله انت طالق واحدة في انت طالق واحدة في
ثنتين مثلا انشاء فكما يستلزم بوجود طلاق واحدة فلا يمكن اعدام تلك الطلاق بقوله بل ثنتين فيقع الثلاث بالضرورة
للدخول بها لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله لا على درهم بل درهمان فانه يلزم درهمان لا ثلاثة
لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما قربه او لا لا ينفي اصله على
بينه درهم الله تعالى فانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله فقال بل معه درهم اخر كما يقال
سني ستوه بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل
الفان حيث يلزم الجميع **قوله** اي التدارك هكذا في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بين الاستدراك
والتدارك في الاصطلاح لكنه قال في التقرير الاستدراك قطع قوه السامع فاذا قال ما جاء في زيد والسامع سمعه
فقد

فقد يتوهم انه كالمجي زيدا لم يجي عمرو فقط قوه بقره لكن عمرو وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك انما كان
باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون
النفي وان بل تنفي اثبات ما بعده وفي الاول والاستدراك تنفي اثبات ما بعده فاما نفي الاول فبذليله انتهى والمراد بل
هو النفي الموجود فيه صريحا **قوله** اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا هذا هو المشهور وقال في الفتح انه يقال لم توهم
ان زيدا جادك دون عمرو وفعل المشهور ان يكون لقهر الافراد وعلى ما في الفتح يكون لقهر القلب **قوله** وهو لا يحتمل
لصحة النفي لان حرف النفي انما تدخل على الحكم ولا حكم في المفرد **قوله** لاحتمال كل من الجملتين النفي يعني انها اذا دخلت على جملة تلك
الجملة يحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا ويحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيما ههنا فيكون اختلاف الكلامين بالنفي والاثبات سواء
كان النفي هو الاول او الثاني كغيرها ليست نظرية بل في الوقوع بعد النفي والاولى عين دخلت على الجملة كاطن بعضها النفاة
لان بل لا عراض عن الاول كما تقدم ولكن لا عراض بها عن الاول اصلا بل تنفي تحقق الحكمين معا **قوله** يمكن الجمع بينهما اذ لو اختلف
الاثبات والنفي لا يمكن جمعها لانتفاء اجتماع التقيضين في محل واحد **قوله** فان الكلام لا اتسق او انتظم وارتبط والمراد ههنا
ان يصلح ما بعده لكن تداركا لما قبلها كما في جاد في زيد لكن عمرو لم يجي زيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اغتته
بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس كاتب وبالجملة وان يكون المنكسر بعد لكن مما يكون الكلام السابق
بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضوء الكلام السابق وههنا ان المقول موافق للحال المقترنا
في اصل المال فان لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وهو يصلح رد الجملة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب
علم ان نفي السبب لا اصل المال فيه تدارك لما فات من الكلام السابق **قوله** وذلك بطريقين الاول ان يقال من شئين او
يقول بامرين وسيأتي في كلامه ما يدل على هذا مع ما **قوله** فني القرض واثبت الغصب قيل ان مقتضى هذه الاقرار فيما ذكرتم
انه اذا شهد احد الشاهدين بان على زيد الغائب الغصب وشهد الاقران عليه الغائب القرض ان يتقبل شهادتهما
لانه لا تفاوت في شئيه الحكم عند تعدد السبب اذا ما ثبت به الحكم لكن لا يتقبل شهادتهما بالاتفاق لاختلاف السبب
فوجب ان لا يتقبل الاقرار ايضا **قوله** بين المسلمين بان المدعي منكرا لصادق شاهدين ضرورة انه يدعي الغصب
او القرض فمقتضى اصادق شاهدين من غير الاعتبار فلا يثبت اصل المدعي اذ لا يمكن ثبوت بقوله من كذا المدعي من الشاهدين
فتكذيبه له كد اصل ثبوت المال بخلاف مسألة الاقرار فيما نحن فيه فان تكذيب المقر ليس في اصل الثبوت بل في الجهة ولا يفرق
ذلك فافترقا **قوله** كقوله المولى لانه تزوجت اه هذا مثال لغوات الامران في المعنى بخلافه محلي النفي والاثبات ولم يذكر مثال
قوات الامر الاول اعني تحقق الارتباط المعنوي بين اجزاء الكلام ومن امثلة هذا ما قاله مشايخنا في رجل في يد عبد فاقراه
العبد لزيد فقال المقر ما كان له قط لكنه عمرو فان وصل الكلام فهو عمرو وان فصل برده على المقر الاول لان قوله ما كان له
قط يخرج بنفي ملكه من العبد فيحتمل ان يكون نفيها عن نفسه اصلا اي من غير تحريك بل اخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر

انه خرج جوابا له والمقرر ينزعه برد الاقرار فيرتد برده فيرجع الى المقر الاول ويحتمل ان ينفي عن نفسه في غير الاول
فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معزوا فاكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر ان لزيد فقال زيد العبد وانه كان معزوا
لكونه كنه في الحقيقة لمعز فليكون قوله لكن لمعز بيان تغيير ذلك النفي وبيان التغيير لا يصح الامور فلا زاد وصل
ثبت حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف المصدر عليه لانه ثبت في المصدر ثم خرج عنه العجز فصار وصلا ببيان انه
نفي الملك عن نفسه لا عرو لانه نفي مطلقا واذا فصل كان نفي مطلقا اي عن نفسه لا احد فكان رد الاقرار وكذا
المقر ثم قوله بعد ذلك كنه لفلان شهادة للمقر الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد لا ثبت الملك فيبقى العبد
ملك للمقر الاول فيكون قوله كنه لفلان كلاما مستأنفا كذا ذكره في النزدي واستشكل بان لكن المشددة ليست
من صروف العطف بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لاشراكها في الاستدراك
ولهذا لم يذكره المصدر صرح الله تعالى بان النفي في الكلام المقيد راجع الى المقيد اي في لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل
الكساح والنبات بعينه كما زعم صاحب الكشف بل انما يلزم نفي قيد والنبات قيد اخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض ينقض
اجمالا بانه استلزام النفي ادعى الغيبة فصار الجواب منقلا هذا الاستلزام في حيث جئت حامل البحث الاول ان السبع
المذكور من قبيل الكابرة لانه منع لعدته يشهد لصحتها نقل الائمة ومرجع الصحة في امثال هذه القدح هو نقل الائمة وحاصل
البحث الثاني الحل كنه خارج عن قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموضع قوله فالاول في الاعتراض اخذ اقول الاول
ان يقول على اننا نقول ابتداء لانه على ما وقع في حاشية التلويح يعني ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جوابا
لكونه منظورا فيه بالوجود الثلاثة المذكورة ولو سلم ذلك لكانا نقول ابتداء لانه ان قوله لا اجيزه بانه لكن اجيزه بما بين
يبيد نفي فعل والنبات بعينه على ما زعم صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يبيد نفي مقيد بانه والنبات مقيد بانه
فلا يتحد محل النفي والنبات **قوله** اولاد ما فرقة ذكر في المعنى ان او حرف عطف وله انشئ عشر معاني على ما ذكره المتأخر
الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق كالواو والافراب كبل والتقديم وبمعنى الا او بمعنى الا ان والشرطية والتبقيص
ثم قال التحقيق ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء على ما ذكره المتقدمين واما بقية المعاني فاستفادة من غيرها
فالصريح منه تع اختار مسلك المتقدمين واقتصر في العبارة وقال اولاد ما فرقة بدل قولهم لاحد الشيئين او الاشياء
واشار بجمل الامد بمفهوم الواحد المان ههنا بدل من الواو كما في قول هو الله احد وهذا لان احدا قد يحكي بمعنى الواحد الجميع
بمعنى دليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله لا نفرق بين احد من رسل وما منكم من احد عنه حاجزين
ولهذا خسر في قوله تع لست كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجميع غير مستقيم هنا
قوله بل بمعنى انه انما في الشك اكثر مما يحصل من محل الكلام لان محل الكلام هو الاخبار او الاخبار بجميع احدى الشيئين او الاشياء
باحد الشيئين يكون غالب الشك المتكلم فيه والا لما خبر عن احدها بغير عين هذا ما ذكره ولا يخفى عليك ان يلزم على هذا

التفريق

التفريق ان يكون الاخبار بجميع احدى الشيئين حاصل من شك المتكلم فيه لان يكون الشك حاصل من اخباره بجميع احدى الشيئين
بغير عين على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره بجميع احدى الشيئين هو تشكيك المخاطب لا شك المتكلم والجواب عنه
انه الشك عرض وعلته غائية فما لا لا اخبار بجميع احدى الشيئين فيكون الشك علة لوجود الاخبار بجميع احدى الشيئين وطولا
له من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر مما يحصل من العلم بالشك اكثر مما يحصل من محل الكلام **قوله** مثل وانا
او اياكم على هدي اونه ضلال مبين قال في المعنى هذه الآية الكريمة شاهد في الاول وورد بان وجه التخصيص غير ظاهر
اقول يظهر وجهه بملاحظة عرض النبي عليه السلام قيل وهو هنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الآية من قبيل اسرار المخاطبين
الحق على وجه لا يزيد غرضهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤمنوا بهم **قوله**
الحان يعترفون انهم هم الكائنون في ضلال مبين فالكتاب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بليل المركبة يتأتى
منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني على ما مرح به في المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاهم عن ورطة الجهل كان
هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح للوصول الى الحق **قوله** وبالجملة الاخبار بالمبهم ان الاخبار باحد الشخصين
قوله فمن ههنا ان من كونه المتبادر منه الى انهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه منوع للشك حقيقة لكن الظاهر ان النزاع
هو بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك الابتداء بالذهن اليه عند الاطلاق والتبادر انما هو من امارات الحقيقة وكذا في امارات
الحقيقة لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى ايضا لم ينكروا هذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا يكون وقد قالوا في
الكلام لا افهام وهذا يقتضي كونه التبادر من الافهام لا الشك والابهام قلنا لانه تمام هذا القول كيف وان التبادر
لم يوضع للافهام عند السلف وعلى تقدير تسليم تمامه وهو انما يدل على ان هو او لم يوضع للتشكيك لان الافهام يتأتى
التشكيك لا الشك كيف وان الشك **قوله** ايضا معوق قد يقصد افهام فلا ينافي فيه فكذا لا ينافي تبادر الذهن من الاخبار او
الا الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلويح ورد عليه في حاشية قصود البديع بان الكلام الذي يستعمل فيه كلمة او كلام وضع
لافهام معناه اجزاء وكل كلام وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التقييد و
عدم افهام التقييد فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التقييد والوضع لذلك فيكون عاملا في مقام لانه اما ان
التشكيك والشك قد يخرجهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشك الامام **قوله** في نفي اللزوم فمن حيث يقصد بها
افهام وجود معناها لان يقصد بها ايجادها والنفي ههنا هو الثاني الاول مع ان الفرق بين الشك والتشكيك
في ان قصدا لافهام يتأخر فيها بعيد لانه انما في التشكيك اللازم لافهام والشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم منافي
للزوم ايضا انتهى حاصل ان كونه الكلام للافهام انما ينافي ايجاد الشك والتشكيك به لا افهام وجودها فان ذكره الش
من الفرق بينهما تحكم **قوله** لا يحتمل الشك او التشكيك اي لا يوجبها كما اوجبها الاخبار **قوله** ولهذا يوجب في اشارة
الان التخيير ليس معناه الحقيقة في الانشاء بل موصبه الذي يتبادر منه في الانشاء ككتاب الشك في الاخبار والوارد بالان

هنا اعم من الطلب والانشاء الشرعي على المشعر به تمثيل بقوله فكفارة اطعام عشرة مساكين فانه يعنى الامر
وتفريغ بقوله في هذا حرو هذا **قوله** فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام قال في التقرير هذا الكلام انشاء
يحتل الحرية في وضعه الاصل خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه وصيت لم تقدم الحرية فيها فيه
لم يصح الاخبار عنها فجعلنا انشاء هذا من اللغو او قد رتبنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء تفصيلى الى الولاية على ذلك
ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف فظهر منه ان يجعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعل انشاء
ابتداء والثاني ان يجعل انشاء بعد **قوله** تقدير ثبوت الحرية قبيل والشارح رحمه الله اختار الطريقة الثانية **قوله**
لرجحان احتمال الحرية ههنا يعنى ان يجعل على الخبر رجحان جهة الحرية يكون احدا الامر من حرا فلا يجعل انشاء فلا يفتق العبد
قوله يوجب ولاية تعيين ايضا انما كل من الامر بالشارع والى بها محلا للحرية بان يكون كل منها عبدا او محلا للطلاق سواء يكون
كلها نوصية **قوله** يعبر عنها اي عن تلك الولاية **قوله** كالبنت حيث قال يوجب التحريم في الانشاء **قوله** ايضا اي كايام القول
المذكور تنبئك الجهتين **قوله** فشرط لجهة انشائية اي شرط لانتمائية ذلك التعيين والبيان صلاحية المحل للتعين
اعنى الحرية لان ايجابا الشئ في محل مسبق بصلاحية المحل البنت **قوله** لا يصدق لعدم صلاحية المحل اعنى لميت **قوله** ولجهة
اخبارية اي اخبارية ذلك البيان **قوله** فانه لا يصير في انشاءات اذ الامر لا يجبر على انشاء وعقوبه **قوله** كما اذا اقر
بالجهول بان يقول فلان على مال **قوله** او من هنا اي من الصلاحية للاتصاف على السوية لان مناط الشك والتخير هو السواء
الطرفين فكان المشار اليه مذكورا بجميع اجزاء في قوله او احد ما فوقه فيوجب الشك في الاخبار والتحيز **قوله**
فذا هو العلم الصحيح توصيهم ان ابا يوسف ومحمد اقالا في المسئلة المذكورة ان هذا القول من الوجه لفوا بشت
به شئ وعملوه اكثر مشايخنا بان وضع او احد الشئيين لا على التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للتعين فكم
كلامه مصادق للمحل فلغى ما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلا نه مهم لترده بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان
مبها لا يصلح محلا لايجاب فهذا لا يصلح لايجاب واما الصالح لم هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعتبر من عليه
بعض المحققين بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين لا على التعميم العام المهم اذا احكام
تتعلق بالذوات لا بالانتماءات ولهذا عدل عند الشارح رحمه الله الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية
ولا يخفى علينا ان لا حاجة الى هذا القول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق لا يتعلق
بالتعميم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المهمة اي الفرد المنتسب في الجنس لا افراد
والذات المهمة من حيث انها مهمة دائرة بين العبد ودايته ولا تتعلق محلا للتعين فبطل ذلك القول وصار لولا
من الكلام وهذا معنى كلام الشارح ان وضع او احد الشئيين لا على التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والشارح
انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يفتق العبد عندها لان اللغوم من الكلام لا حكم له اصلا على ما صرح في الكشف

والتقرير

والتقرير لكنه قال في الكشف نقلا من المبسوط انا جمع بين عبيد وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او لوطانة
او حمار فقال هذا حرا وهذا او قال احدها حرا لا يفتق عبيد في قوله لا يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه رد كلامه
بين عبيد وغيره فلا يتعين عبيد الابنية كما لو جمع بين عبيد وعبيد فيه وقال احدها حرا فانه لا يتعين عتق
عبيد الابنية لان عبيد الغير ايضا محمل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** وان صح اوجوب هذا
القول فيه وفي تقديم قول الاماميين اشارة الى رجحان قولها وحاصل قول الشارح القول بموجب العتق كمنان
اولا من الامور الشئيين لا على التعيين وما هو كذلك لا يكون محلا للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق
من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام محتمل للتعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا
عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلا نه لو كان الايجاب
في العتق لزم التعيين واجبر عليه كانه الاقرار ولم يكن من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او اياه
او عرض على البيع او وهبه وسلم او تصدقه وسلم تعين الاخر للعتق فعلم انه من محتملاته واما استعمال اللفظ مجازا
فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يجعل عليه عند تقدير الحقيقة لان العمل بالمحتمل اول من الاهداء والكلية
فيلفوذ كرياضة العبد من الدابة ونحوها كانه الوصية للميت فصار كانه قال لعبيده هذا حرا كقضاء
ما وقع له حقيقة مجازا عما يحتمل وان استحال حقيقة كاهو اصل في العمل بالمجاز من ان خليفة المجاز عن الحقيقة
في اللفظ على ما تقدم خلافا لما فانما تنكر المجاز عند استحال الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز من عند ما خلف عن الحقيقة
في الحكم لا في اللفظ فاذ لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لغير كلامه **قوله** وهى محتمل للتعيين راجع الى العيين **قوله** وهو المأخوذ
من صدر الكلام وهو احد **قوله** وقيل لا يفتق قائم هو الغرار **قوله** ويكون له الخيار بين الاول والاخير فان شاع
العتق على الاول وان شاع على الثاني والثالث **قوله** لان الثالث عطف على ما قبله اي الثاني لقربه وكونه مذكورا مع الثاني
المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور مريحا وبعبارة من الثالث بالنسبة الى الثاني **قوله** كما اذا طلق لا يكمل هذا
وهذا اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها انه لا يفتق الا بان يجمع في الحكم بين احد الاولين
وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا كمن قلنا ان الثابت باو ههنا نكرة في موضع النفي فوجب العموم على طريق افراد
فصار تقديره لا اكمل هذا ولا ههنا فلما قال وهذا عطف بواو الجمع فصار جامعا الى الثاني بنى واحد فصار
كانه قال لا اكمل هذا ولا ههنا والجمع في النفي يوجب الاتحاد الحث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول واسه لا اكمل
فلانا ولا فلا تخاها ما كملت وجب الحث **قوله** والاول اي قول الجمهور **قوله** ان تقدير الكلام على الاول ان على قوله
وعلى الثاني اي على قول الفراء هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الأئمة حيث قال لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبره
غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد وللآخرين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حرو وهو لا يصلح خبر للاثنيين

لأنه ثبت خبره لأن العطف لا يشترط في الخبر المذكور ولا ثبات خبره مثل الأول لفظا لا ثبات خبره مخالف لفظا
بجانب مسئلة اليقين لأن الخبر المذكور يصلح للثبوت كما يصلح للعامة فانه يقول لا كلم هذا ولا كلم هذين انتهى إلى المصنف
وجها للاولوية والرجحان كصاحب التوضيح ومنه جعله **قوله** الأئمة وصحبه لعدم الجواز والاول والاول جعله
للاولوية وهو ظاهر **قوله** فتقديره في المعطوف عليه اولى للتطابق اللفظي **قوله** فيستوفى عليه ان يتوقف
الاول على ان يكون مفعلا **قوله** كما لا كلم هذا وهذا فانه بدونه عطف الثاني يوجب الحذف التكميل بالاول وحذف
ولما عطف الثاني عليه غير وجوب الحذف التكميل بها فكذلك انما نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثاني كان
ان يختار الثاني وحذفه وبعد العطف عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحذفه او الاخيرين جميعا فكان
من هذا الوجه مفعلا **قوله** واجيب عن الاول وقد اجيب عنه بوجهين آخرين احدهما انه يلزم كثرة الحذف وفتح
بانه مشترك في التزماد التقدير فيها هو المختار عند الجمهور هذا حرا وهذا حرا تكميلا للجزء الناقصة بتقدير
المثل ان الحرية القائمة بكل يفاير الحرية القائمة بالافرو بانه معارضا للقرب وكون المعطوف عليه مذكورا حرا
على ما ذكرناه في دليل الفراء والثلاثة المعطوف في هذا الوجه وهو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني
فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوصلة المعنوية دون التقيد العنصرية ويحصر معنى او هذا وهذا في معنى هذان
ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا في التثنية وهو حرا لا حرا **قوله** ان لا يجتمعان في احد شي الخبير
اي وقد قال الفراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني للخبير حيث قال ويكون له الخيار بين الاول والثاني
فلا يصلح جوابا **قوله** لا لا تشركه نظره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثالثة لا يتعلق
بالشرط لا فرد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدور على عطف المذكور فلا يصح قلنا منع
بل هو من قبيل قياس عطف المقدور على المقدور على عطف المذكور على المذكور والمعطوف على المعطوف وذا كان فان
نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما معطوفين او مقدرين **قوله** وعن الثاني
اجاب عنه السيد الشريف بوجه اخر بان قال لا يخفى عليك ان هذا المنع اي الاعتراض على الوجه الثاني مكاراة
لانك اذا قلت جاني زيد فقد اثبت المحي ولزيد ثم قولك وعمر وليس الا ثبات المحي وعمر وزيد على حاله
بلا تفاوت فان قيل انما اذا لم يكن تشريك الثالث للثاني بمقطع عليه كان له ان يختار الثاني وحذفه واذا عطف
عليه لم يكن ذلك فكان مفعلا قلنا ذلك اخر خارج عن معنى الوار ولا اعتبار بمثل هذه المميزات والالزام
يكون منطلق مفعلا لانك اذا قلت زيد فلان ان قوله والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمت اليه منطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاول **قوله** وفيه النزاع فانه عند الجمهور معطوف على ما اخذ من صدر الكلام
وعند الفراء معطوف على الثاني كما تقدم **قوله** فتفيد العموم اي السلب الكلي **قوله** فيتمثل اي يتمثل النبي عليه السلام
ذلك

ذلك انتهى بان لا يطبعها اصلا لان لا يطبع واحدا منها فقط والالفاظ السلب الكلي ثم الواقع في النسخ التي عندنا
لان لا يطبع بتلك حرف النفي ولا يخفى عليك ان الاول ان يقول بان لا يطبع حرف النفي تأمل **قوله** بان يقع في اليقين
المثبت لان هذا اليقين للنفي **قوله** انها لا احد الامر من غير تعيين ايمان لفظه احد قد يكون سلبا للعدد المحصور بمعنى
الواحد وحجته منقبة عن الواو وجمعا احاد وقد يكون لسانا يصلح ان يخاطب وح يستوي فيه الذكر والمؤنث و
المتنوع والمجموع وح حجة اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الا مع كل على ما مر به في المطول فقولنا ان
اولاد الامر لا يجوز ان يحل على الثاني ان احد على المعنى الثالث الاستعمال في ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لانه يخاطب ولا
بهذا المعنى لا يستعمل في الايجاب بدون كل وقوله لا احد الامر ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتبين على المعنى
الاول اعني انه بمعنى الواحد فلذا قال وانتفاء الواحد لشارة لذلك وهما تحت وهو ان قوله وانتفاء الواحد المبرم
يشعر بان المراد بقوله ان اولاد الامر الذي هو اعم من كل هو الغرض المنشأ لا المعنى العام وقد علم على ذلك فيما
سبق عند الرد على صاحب التنقيح فيبين كلامه تناف تأمل **قوله** الا بانتفاء المجموع لا يخفى عليك ان الاول ان يقول الا
بانتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم سلب الكل الذي هو المراد منها الجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزئيه
قوله لا قطع احدهما وهو نكرة فان قيل ان قد ذكرنا اولاد الامر بالاضافة وهو المخرج في عامة الكتب فكيف حرا
هنا باحد منكره الكتاب ان يقول لا قطع احدهما بالاضافة قلنا ان احدا متوقفا في الابهام مثل فيروشه وبلاضافة
الى المعرفة لا يعرف ولا يتخصص ولهذا قال من غير تعيين بتقديره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع الاضافة مبرم
الاضافة التعريف او التخصيص لما مر قوله من غير تعيين بتقديره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع الاضافة مبرم
غير معين وقال ابن بعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد بقوله واحد جاء في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين
ثم اعلم لا يخفى ان كلمة او يفيد السلب الكلي في سياق النفي مجردا عن قرينة ملاحقة واما لفظ احدا فانما يفيد اذا كان
نكرة غير مضافة نحو لا قطع احدهما واما اذا كان مضافا فلا يفيد السلب الكلي ويبدل عليه ما ذكر في الجامع انه لو قال والله
لا خير احديكما كان مؤلما من واحدة لانها جميعا والقياس عدم الفرق بين او وبين احدا لان كلمة احدا خاصة بصيغة
ومعنى فلا يعلم بشئ من دلائل العموم فكذلك بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع
الابامة فكذلك في موضع النفي كذا في التلويح والتقرير فان قيل ان احدا لما كان خاصا بصيغة ومعنى لا يقبل العموم بشئ من
دلائل العموم فكيف يفيد العموم في نحو لا قطع احدهما قلنا انما انما انعم من الضمير لا من **قوله** حيث يفصل احدهما
لانها السلب الكلي **قوله** قال صاحب التلويح كاذب اليه صاحب الكشاف استدلال صاحب الكشاف بهذه الآية
الكرمية على ان مجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب غير ليس بنافع ولا يخلص صاحبه عن الخلود في النار كما هو مذهب
المعتزلة حيث قال قوله لم يكن امننت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله ادكسبت في ايمانها خيرا عطف على امننت

والغنى من شرائط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملحقة ذهب وان التكليف عندها فلم ينفع الايمان فيها
غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الايات او مقدمة ايمانها غير مكتسبة خيرا ايمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة
اذا امنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي امنت في وقتها ولم يكتب خيرا انتهى فبعد حل او في وقت
على نفي العموم ورفع الايجاب الكلي والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها مجموع الايمان والعمل الصالح في الايمان
قبل شرائط الساعة ويلزم المساواة بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور شرائط الساعة وبين النفس
التي امنت قبلها ولم يكتب خيرا فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو
في النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو في النفس التي امنت في وقتها ولم يكتب
خيرا ولم يحملها على عموم النفي والسلب الكلي على ما حمل عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها
كل من الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراف فيلزم تخصيص عدم نفع الايمان بالنفس الكافرة التام على ما امنت
قبلها بل امنت بعدها لان انتفاء كل واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا في النفس الكافرة ولا بد ان
عدم نفع الايمان لمن كان امن قبل شرائط الساعة لكنه لم يكتب خيرا فيه وانما حمل صاحب الكشاف الاية على
حملها على ما حمل اهل السنة من السلب الكلي لانها لو حملت على السلب الكلي لزم التكرار في الاية بلا فائدة وذلك
لان معناها لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت ولم يكتب خيرا فيه ونفي الايمان يستلزم نفي كسب الخيرة
فلا حاجة لانفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا فحمل على نفي المجموع فاذا التسوية المذكورة بناء على ان نفي المجموع
قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعضها جزائه فقولنا لان نفي الايمان او متعلق بقوله ولم يحمل
وقوله يستلزم نفي كسب الخيرة في الايمان في يلزم التكرار بلا فائدة واجب عنه بوجوه الاول ان قوله او كسبت
في ايمانها خيرا انما يكون لغوا على تقدير السلب الكلي ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي لكان
بل المقصود منه بيان شرائط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع نفسا امنت عن كل من الامرين على السلب
الكلي ايمانها بل شرط النفع انتصافا قبل ظهور الاشراف باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه
الخيرة واصل الايمان يعنى لا ينفع نفسا ايمانها ما لم يتصف باحد الامرين قبل ظهور الاشراف الثاني لان قوله
او كسبت عطف على قوله امنت بل هو معطوف على قوله لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث بين
يا في الاشراف ولم تكن امنت قبل او كسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فحمل هذا يكون او بمعنى الواو المحكي
عليك ضيق هذا الجواب لان مراد المحيي بيان كون او لسلب الكلي وكونه بمعنى الواو يتنافى الثالث ان
الاية الكريمة تبارك الله التقدير ان لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فيه لم تكن امنت من قبل او كسبت
فيه فيه لستفني عن ذكره بذكر الشرع في الايات والا حاديت الشاهد بان مجرد الايمان ينفع

ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالعلامة التفقار في ما قاله في التلويح انه اذا استعملت
في النفي فهو نفي احد الامرين فيفيد شمول عدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حاله او محالية على انه لا يقع
احد النفيين في يفيد عدم الشمول كما ذكر صاحب الكشاف في قوله لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل
او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور شرائط الساعة وبين
النفس التي امنت قبلها ولم يكتب خيرا ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان في النفس التي لم تقدم
الايمان ولا كسب الخيرة لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخيرة في الايمان تكرارا فيجب حمل نفي العموم على النفس
التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حل الشارح مراد العلامة بقوله اذا استعملت او في النفي على وقوعه في سياق
النفي بان يستحب النفي على العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول من العلامة يدل على ان مراد صاحب الكشاف
باو في الاية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دل على ان
المراد نفي العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده ان او دخلت على النفي فان
ايقاع احد النفيين لا عموم على معنى لم تكن امنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفقار في شرح الكشاف
بان كلاهما ثم يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه من ان او داخل على النفي وعطف لا العكس فصار
بين كلامي العلامة تناف اقول لانهم ان مراد العلامة بما ذكره في التلويح وقوع او في سياق النفي حتى يلزم التناقض
بين كلاميه لجواز ان يكون مراده بالاستعمال في النفي ذكرها في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق
النفي في اصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو في يفيد شمول
العدم الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النفيين في يعتبر النفي ولا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد
نفي العموم كما في الاية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا بعينه ما ذكره التفقار في شرح الكشاف
فلا تخالف بين كلاميه ولو سلم ان مراد العلامة بما في التلويح ما ذكره الشارح لكن غير فيه لجوازه يكون
مراده لمشارة الى تعدد الطريق لعدم اعتبار تعيين الطريق في الوصول الى المطلوب وذلك لان مراد صاحب
الكشاف حل او في الاية المذكورة على نفي العموم لا على عموم النفي بقرينة لزوم التكرار على تقدير التثنية وذلك بحمل
بمطابقين احدهما ان يجعل النفي مسلطا على العطف باو على المشار اليه في التلويح والثاني ان يجعل او مسلطا على النفي
على المشار اليه في شرح الكشاف والمقصود من كلا الطريقين نفي مجموع الامرين الايمان وكسب الخيرة
اما على الطريق الاول فظاهر واما على الطريق الثاني فلان ايضاح احد النفيين يستلزم بالضرورة نفي المجموع لان
الوارد بالنفيين نفي اصل الايمان ونفي مجموع الايمان وكسب الخيرة فيباينعا ايهاا ينفع المجموع في فليست
للملشارة الى ان ما ذكره من البحث الثاني بقوله واما ثانيا فينفي الجواز العطف باو على ما لم يخلط بين

وليس ثبت - انه فانما النقي الشمول اعلم ان حكمه او يكون عكس حكم الواو لان الواو لنفي المجموع وكلها
هو لنفي المجموع يكون حكمه عكس حكمه او اما الصغرى فلان الواو في اثبات المجموع واذا دخل عليه النفي يكون ذلك المجموع
واما الكبرى فلان نفي المجموع قد يكون بانتفاء كلا جزئيه وقد يكون بانتفاء احد جزئيه فلا يكون سلبا كليدا ولا مستلزما
الا ان تدل قرينة حاله او معالية على انها السلب الكلي فالاول محمول على تركيب الزنا واكل مال اليتيم اى لا تفعل واحدا منها
لان هذا ولا ذلك والثاني نحو ما جاء في زيد ولا عمرو بزيادة لا المؤكدة للنفي في صورتين فهي للسلب الكلي فلا
للسلب الكلي في سياق النفي الا ان تدل قرينة على انها السلب الجزئي وقد يحى الواو في سياق النفي لنفي المجموع من حيث
المجموع لا للسلب الكلي ولا لنفي واحد منها وذلك فيما اذا كان الاجتماع تأثيرا في المنع نحو لا تتناول اللبن والسكر
فان المراد نفي المجموع من حيث المجموع اى كلاهما معا حتى لو تناول واحد منهما لا يقال ان لم يقتل **قوله** وقد يكون
اولا اباحة اى في الانشاء **قوله** مع جواز الجمع هذا ما قاله في الاسلام في الفرق بين الاباحة والتخيير ففرقا
بين **الاباحة** والتخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور محالفا للامور في الاباحة موافقا لتمام
قوله جواز الجمع وامتناعه لا يخفى عليك ان الاول ان يقول جواز الاباحة والتخيير انما هو بحسب القرائن وهذا ما قال
فخر الاسلام واما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه اى على امدحها لكن الارضية سهل قالوا ومن دلائل الاباحة
ان يكون الكلام بعد سبق الخطر نحو لا اكلتم **قوله** احدا الا فلانا او فلانا وان تعرف الصيغة المرغوبة في كل واحد منهما
فكان له الخيار في الجمع بينهما كانه نحو جالس الفقراء او المحدثين او يكون مقصوده اظهار السادة كانه نحو خذ من مالي
هذا وهذا ومن هنا قالوا فيمن **قوله** لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا لان يكلمها جميعا وكذلك اذا قال لا تكلم
الا فلانا او فلانا فليس بمول منها ولو قال قد بر فلان من كل حق في قوله الادراجهم او ذنايهم لان يثنى
الالين جميعا لان هذا موضع اباحة والاباحة من دلائل العموم اما الاول فلا نه استثنى من الخطر والاستثناء
من الخطر اباحة واما الثانية فلا نه الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب التوجه والتعظيم
كانه خصال الكفارة اعلم انهم اختلفوا في خصال الكفارة فذهب بعض مشايخنا والمعتزلة لان الكل واجب على البدل
فاذا فعل احدها سقط الباقي وذهب الجمهور واخبره فخر الاسلام لان الواجب واحد من هذه الجمل التي نطق
بها قوله فاطعام عشرة مساكين الاية واما يتعين ذلك باختيار الكلف فعلا ضمنيا لا قوليا ثم لواني بالكل كان الواجب
واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على **قوله** واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقالوا
ابو الحسين البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الايتان به والكلف اختيار واحد وهو
مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لواني بالجميع ثواب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل
فكان الخلاف معنويا ولستد لوا بان احد الاشياء غير معين اما ان يكون موجبة ثبوت الحكم في واحد غير عين او في واحد

معين

معين اذ في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا سبيل الا الثاني والثالث لانه خلاف الصيغة **قوله** والاباح
ولا الا الاول لانه تكليف بالجميع بالجمهور وهو محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق موافق للاصول
فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقي ولو قام به الكل ثواب كلهم ولو ترك
الكل يعاقب الكل ولستد الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء وما كان كذلك يوجب التخيير على احتمال الاباحة ففرض
توجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالكل على الكل على سبيل البدل الفاء للنص من مقتضاه مع امكان العمل
به وذلك باطل فيكون الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه
سقط باثبات البعض من الباقي وقولهم التكليف بالجمهور محال منفع لان التكليف مبنى على سبيل العلم لا على حقيقة
كنايه على سبب القدرة لا على حقيقةها وهو حاصل لان باختيار الكلف وشروطه في الفعل يصير معلوما وان الواحد من تلك
الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدى تلك الامور معلوم وذلك كما في التكليف والاباح انما جاء من تعدد ما صدق
عليه **قوله** وذا لا يفرق لانه يرتفع باختيار الكلف واحدا معينا من تلك الامور وما ذكرناه من تحريم المذهب سقط ما
من ان اذ اجمع بين خصال الكفارة يكون اثباتا بالمأمور به امر تخير صورة لصدق المأمور به صورة على كل واحد منها
فلا يصح قوله في امر الوجوب لا يكون الامتثال الاباحها ووجه السقوط ان هذا انما يريد على مذهب البعض على مذهب
الجمهور لان الواجب على هذا المذهب واحد لا غير فالاثبات بالجميع لم يكن اثباتا بالمأمور به الاباح اعتبارا لثبوت الحكم **قوله**
وليس الجمع للامتثال بالامر بل بالاباحة الاصلية بل لا يرد على مذهب البعض ايضا لان الواجب عندهم هو الجميع على
كما عرفت **قوله** فان كان الاصل فيه اى في التخيير وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة فانه قيل لم يسمى الاباحة
فقط قلنا الوجوب الايتان بواحد منها ولا يجب الاباحة **قوله** وقد يكون اولا للعطف بل بمعنى ضمها يعنى او اذا دخل
على الافعال قلنا معنى اخر لا يوجد فيها اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى ضم او بمعنى انما انما كان
بين وبين هذه الحروف لان اولها المذكورين وتعيين كل واحد منها باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان
الوصول الى الغاية في ضمها قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات **قوله**
قوله والثالث ففرض صحيح ينقطع امتداده في صورة الاستثناء وسيأتي الاشارة الى هذه المسئلة في الكتاب
قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب اه هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعنى
ان او انما يكون بمعنى احد هذه الحروف **قوله** في محل يكون بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب
بل يكون فعلا ممتدا في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او وفيه اشارة الى وجه التسمية بينهما **قوله**
على احد الاقوال واختلغا في تفسيره فقال صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبل وليس كذلك
من الامر شي وقوله وليس كذلك من الامر شي جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى ما لم يهلكهم او يبرزهم او

يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لا تذاكرهم
ومجاهداتهم فعلية هذا يكون او على حقيقة ولا مانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلا يكون مانعا فيه ولا
قوله او يتوب عليهم منصوب باضار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك امرهم شيء او قوله
عليهم او يعذبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقة ايضا وقيل وهو ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى انه لا يرفع
على ما قيل ليس لك على ما ذكره صاحب الكشاف ولا على ليس لك او على شيء بتقدير ان على ما ذكره ذلك القائل
بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامم عذابهم واستصلاصهم شيء حتى يقع توبتهم او يعذبهم او بمعنى ان تقع
توبتهم او يعذبهم وذلك لان عطفه على ما قيل وليس لك خلاف تبادل الالف بحسب النقط وكذا عطفه على ليس لك
او على شيء بجمله بتأويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ليس لك بلا تأويل الاسم قيل عطف المستقبل على الماضي وعلى
شيء من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير متحرك في كلام الله تعالى فيكون بمعنى الغاية مجازا بالنسبة بينهما في
عذابهم واستصلاصهم اشارة للاختلاف الرواية في سبب نزوله فانه روي ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام كان
ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي ايضا ان النبي عليه السلام كان يمشي وجهه يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويذنبوا
باهلهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعنا ولا اطعنا ولكن بعثني ليعا ورحمة الله عليهم احد قومي فانه لم يعلمون
فزلت الاية ونهى عن سؤال الهداية فان قيل ان اذ كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينهي التوبيخ عن توبتهم على احد
وضع الغاية فيصح الدعاء عليهم في او سؤال الهداية والاول منع والثاني تحصيل الحاصل احيب منه بان الحكم كان
عنه والسكت ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن تخار الشق الثاني قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون
المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها وذلك جائز بعد توبتهم **قوله** وتحييهم ان يدعو عليهم بالهلاك
لا يخفى عليك انه لو قال ان يدعو عليهم اولهم بالهلاك او الصلاح كان اوله وادنى لقب **قوله** لا يحصل عطف الفاعل
العلية المذكورة فيه **قوله** وهو الغاية شمل حق والى لان كلاهما يفيد الغاية **قوله** لان تناوله احد المذكورين شروع
في بيان المناسبة والعلاقة بينهما وبين الغاية والاستثناء **قوله** الامتداد وشمول الاوقات الاول بالنظر الى الغاية
والثاني بالنظر الى الاستثناء **قوله** فوجب اضرار ان في الغاية والاستثناء اما في الغاية فلان حرف الجر لا يدخل الا
على الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا حذرا من زمان الوقت لان ان يجعل مدخولا في تأويل المصدر
قوله اما بحرف الجر كما في حق والاية وقد يكون او بمعنى كل بشرط فيه سببوا من احد ما تقدم نفي ونهى والثاني
اعادة العامل نحو ما قام زيد وما قام عمرو ولا يتم زيد ولا يتم عمرو واجازة الكوفيين وابو علي والفتح تطلعا
بلا شرط شيء فتمثيل بالاية المذكورة انما يتم على يد ذهب الكوفيين **قوله** على انه ورد في الحديث بيانه وهو ما روي
عن محمد بن ابي يوسف عن الكلب عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الكسبي

فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام
بالحديثهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطع يده ورجله من خلاف
وفي رواية عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ مالا نفي فان قيل ان بارادة الاسلام شئت
الاسلام ولا يخرج بهما عن كونه حرييا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحرب ولو مستأنا فكيف يصح الاجحاف
به احيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم سلموا وهاجروا والتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره
لكن من جاز على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة
قوله باذنه ان جعل او بمعنى بل انه ان حلف الكلايين اي الجوابين المذكورين **قوله** وبه التسمية مشهورة اعني
انها تجزى معنى الفصل وشبهه ما يليها وانما تعمل على الجرح كما سميت بعض الحروف حروف الجرح وحرف النصب
لعمل الجرح والنصب **قوله** فالبا والاصاق اعلم ان الاصاق على نوعين حقيقي كما سميت بزيد اذا قبضت
على شيء من جسمه او ثوبه الذي على يده ولو قلت امسكته احتمل ذلك وان يكون منعة من التعريف ومجازي نحو
مردت بزيد كذا قالوا في الغفان الاصاق انما يكون حقيقيا اذا كان مضميا لانفس المجرور كما سميت بزيد
فان اضمي الى ما يقرب منه فجاز ركعت بزيد فالشارح رحمه الله فسرناه ولا يواصل الشيء بالشيء ثم مثل
بالمجازي والاول تمثيل بالحقيقي الا ان المناقشة في المثال مبنية والمراد بالشيء الاول هو معنى الفصل ومثله
من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والمصدر والظرف وبالشيء الثاني هو الاسم لفظا او تقدير اطلاقا
نحو ما رجبت فانه في تقدير الاسم ونحو هجرة التعدية في مثل الكرميت زيدا مع كونها موصلة معنى الفعل الا انما
فان ما يليها هو الفعل لا الاسم لفظا ولا تقدير اعلم ان كونها موصلة معنى الفعل لا ما يليها ممنوع ناسل ثم اعلم
ان يتفرع على كون الباء والاصاق مسائل منها ما ذكره في الاسلام لو قال ان اخبرني بقدوم فلان فبعد محرف
الحلام الخبر الصادق لان ما محبة الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الاصاق
فيكون معناه ان اخبرني خبرا ملصقا بقدومه والقدم اسم لفعل موصوف بخلاف قوله ان اخبرني ان فلانا قد قدم
فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلي مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرني بقدومه
ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار للمفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة توضيح
ما وقع مفعول الخبر في المثال المذكور فعل محبة الباء وكل فعل محبة الباء لا يصلح مفعول الخبر فادفع مفعول الخبر الثاني
المذكور لا يصلح مفعولا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره في الاسلام في جامع ان الاخبار يقتضي مفعولين
احدهما الذي يتلوه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرني بقدوم فلان كان قدوم مشغولا
بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاصح الاخبار مفعول اخر هو خبر

مع انه حل على حقيقة الاستثناء لا على الغاية على ما تقدم قلنا نعم الا ان هناك ما يقتضي تقدير المصق بالاذن من جنس
المتشكي منه اعني البناء فقد رتب المتشكي من جنس المتشكي منه فحل على حقيقة دون الغاية بخلاف ما نحن فيه اذ ليس هنا
ما يقتضي تقدير المصق من جنس المتشكي منه فيصير المتشكي بالضرورة هو الاذن وهو لا يصلح لذلك لعدم المجازة
فصير المجاز فجعل الابعث حتى التي ذكرها الشارع فان قيل لما وجب المصير الى المجاز فلم لم يجعل المتشكي منقطعا
مع انه مجاز ايضا اجيب بان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال ان حتى يكون المعطوف بها
اما جزء او ما يلاقي اخر جزر وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يحل الاستثناء
فيما تقدم الحل على الحقيقة على الغاية لا على الاستثناء المنقطع اصلا كونها اقرب الى الحقيقة وهذا ابطال لما اتفق عليه
القوم من القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحل على الغاية فيما يمكن جعل ما بعد الغاية لما قبلها كما في ما نحن فيه والافعال
المنقطع كما في جاني القوم الاحرار فان قيل انهم موصوفون قوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط
في الاذنه ولو سلمتم سقوط البناء سقوط لزوم التكرار لا شرطه فيه اجيب باننا لانهم ان تكرار الاذن من لفظ الا ان يؤذن
كيف وان كان لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من قوله ان ذلكم هو كان يؤذن على النبي قوله المصدر فيرفع
حينئذ اي ظرفا بمعنى ان مع الفعل في معنى المصدر فيجوز ان يقع حينئذ فيهم بان هناك وجهان لهذا الوجه فانه
قالوا بان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في قوله لا تخرج الا ان اذن الابعث فيجب توجب تقدير الصلة وهي البناء
اجيب عنه باننا لانهم ان المصدر يحتاج في الاتصال الى صلة ولو سلم فلا نعم تعين البناء لذلك حتى يقتضي بلفظا وكما
فاضرا الى قليل وان سلم به المنقطع عن الاختلال قوله وقيل انها راجعة الى الاتصال قيل ان الاتصال معنى لا ينافيها
البناء ولهذا اقتصر عليه بسبويه وخرج عن الاسلام دخولها في الايمان على كونها الاتصال كونها المصق به تبعا للمصق
بمنزلة الالة قد خلة في الايمان التي هي بمنزلة الالات قوله وجود المبيع اي في ملكه ولا يشترط وجوده في محل العقد
قوله والعبد ركن المال اي الثمن لان ركن المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكفر في السلم هو المبيع
لا يجوز الاستبدال بشركة او تولية او هبة فيه قبل القبض لان المبيع لا يجوز الاستبدال فيه قبل القبض بشئ من هذه الامور
وكذا لا يجوز التعريف في ركن المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يحل التعريف فيه قبل القبض لان التعريف
فيه قبل قبض القبض المستحق ويدل على ما ذكرنا قوله عليه السلام لا تأخذ الا سلما او ركن مالك فانه يمنع التعريف
فيه ما قطعا حيث لم يجز اخذ غيره هابدا عنها ولان ركن المال فيه لا شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تعويث القبض بالتمليك
او البراءة كالمبيع فاخذ حكمه فقولهم كعدم جواز الاستبدال في الكفر قبل القبض ليس على ما ينبغي لاشعاره جواز الاستبدال
في ركن المال قبل القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكفر لا يجوز قبل القبض في عقد السلم لكونه
مبيعا فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز التعريف فيه في تلك الصورة لكونه ثمنيا فيه نقل عنه رحمه الله في الكاشية

كان قال ان خبرتي خبرا ملصقا بقدم فلان بقي القدر على حقيقة فعلا والصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للاتصاق يقتضي وجوده انتهى واعتض عليه باننا لانهم ان قوله بقدم فلان لم يعلم مفعول الخبر من حيث المفعول والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على الفعلية كما في قوله اخبرني بهذا الخبر فلان واجب بان عدم صلاحية لفظا ظاهرا على ما اشار اليه في الاسلام في جامع بقوله لان المفعول لا يشغل واما مفعول فلان لان القدم لم يعلم مفعول الخبر لا يكون الا كلاما يتبع به المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه واذ لم يعلم ان يكون مفعولا لفظا ولا معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجازا ايضا لان صحة المجاز تقتضي صحة الكلام لانه خلف عنها في التكلم على ما هو هذا في الشرطين فيقدر محذوف فيصحي الكلام ليعاقل الباع ويكون معناه ان اخبرني خبرا ملصقا بهذا الفعل وهو كالموجود منه فالتم يوجد لا يلصق به الخبر واما اذا قال ان اخبرني فلانا قد قدم فانه يتناول الالفاظ ايضا لانه غير مفعول بالباء فيصلي مفعولا لفظا بان يحل مع ما بعد مصدر راعى يكون معناه ان اخبرني قدومه ولكن لم يعلم مفعول ان مفعول الخبر كلام لا فعل فالحقيقة وان تعذرت لكن المصطلح المجاز ممكن صحة الكلام لفظا فكان شرط الحث التكلم بقدمه والتكلم بالقدم يوجب الظن به ومنها انه لو قال لامرأة انت طالق بمشية الله لا يقع الطلاق لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى لانه لا يجعل الطلاق ملصقا بمشية الله لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الاتصاف بدون المصق به لكن الاتصاف بمشية الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع الطلاق وضربا ما ذكره المصنعي ان الباء في قوله لا تخرج الاباذني للاتصاق فيقتضي ملصقا بالاذن لانه في ذلك المصنوع هو الخروج وذلك لانه لا بد من تقدير شيء بجانب المستثنى فان المجازة اصل في الاستثناء وهو الخروج بدلالة لا تخرج فانه يدل على مصدره لفة وهو المستثنى منه لعموم كونه نكرة في سياق النفي فصار كأنه قال لا تخرج خروجها الا خروجها ملصقا بالاذني وصار الخروج الموصوف يكون ملصقا بالاذن مستثنى عما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة تكون عامة فاذ اخرج منه بعض افراده اخرجت اخرجت الموصوفة بالاتصاف بالاذن يعني ما عداه تحت حكم النفي فاذا ضربت بغير اذنه ضفت ومن هذا التقرير ان دفع ما يتوهم انه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن ووجه الاندفاع يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة وكذا الحال في قوله ان ضربت الاباذني لان العيينة في النفي فكانه قال لا تخرج الاباذني فان قيل ان شئت المصدر بطريق الاقتضاء ولا عموم في الاقتضاء لانه ثبت ضرورة على ما يأتي في بحث الاقتضاء فكيف يعبر بوقوعه في سياق النفي اجيب بانه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف والمحذوف المذكور هو نعم بوقوعه في سياق النفي فصار لا تخرج الاباذني من قبيل لا اكلم اكلاما من قبيل لا اكلم لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام بثبوت ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لا الفرد بخلاف الاكل لانه للفرد كونه مذكورا محيا فيقوم سياق النفي ان لا يكون على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فان قيل ان هذا الدليل جار بعينه في لا تخرج الاباذني

اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمنع ارادة الحقيقة كالملازمة في قوله تعالى اولاستم النساء اريد بها الوطى مجازا بالاجماع حتى حل محل الجنب التيمم فلا اراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابر مسعود رخصه عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطى وبحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لاننا نقله لانهم ان مثل ذلك مخالفة لاجماع وانما يكون لو رفع امره متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم لولا ما بعد حتى يتبين مخالفة من السكوت

فقد وفيه بحث واعلم ان هذا السؤال الثاني هو سرور ورواه اذا لم يرد مع الضمير في قوله لان من جهة الائمة الاربعة بل من بعد الصحابة وهو الظاهر في الائمة الاربعة نعم ارادة الوطى ليس منقبول عن الائمة الاربعة انما في قوله في الكسفة وغيره لان المس باليد والوطى وان اصل الائمة على المس باليد والوطى وان اخرج الوطى من المراد فلا

فقد وفيه بحث واعلم ان هذا السؤال الثاني هو سرور ورواه اذا لم يرد مع الضمير في قوله لان من جهة الائمة الاربعة بل من بعد الصحابة وهو الظاهر في الائمة الاربعة نعم ارادة الوطى ليس منقبول عن الائمة الاربعة انما في قوله في الكسفة وغيره لان المس باليد والوطى وان اصل الائمة على المس باليد والوطى وان اخرج الوطى من المراد فلا

فقد وفيه بحث واعلم ان هذا السؤال الثاني هو سرور ورواه اذا لم يرد مع الضمير في قوله لان من جهة الائمة الاربعة بل من بعد الصحابة وهو الظاهر في الائمة الاربعة نعم ارادة الوطى ليس منقبول عن الائمة الاربعة انما في قوله في الكسفة وغيره لان المس باليد والوطى وان اصل الائمة على المس باليد والوطى وان اخرج الوطى من المراد فلا

قوله بعث كذا بهذا العبد سلم يرد عليه ان هذا التوضيح يراهم توصيا اخر اقوى منه وهو انه يقتضيه الكلام مقتولا كما
اعتبر ان شريعت ما نة درهم بهذا العبد اتفاقا مع ان هذا التوضيح على حقيقة الشرع حقيقة الباء وحاصل الشك
انه لم يتعين السلم انتهى فاذا ذكره في الكتاب بناء على تسليم كونه **سما** في الاستيعاب المحل مضاف الى المفعول
قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح الركن ذهب الشافعي الى ان الغرض في مسح الركن بعضه وهو ادى ما يتناول
لحم المسح لا الملاقى قوله في مسح الركن وسكنه المطلق يسقط بادي ما ينطلق ولو بشره قلنا لو كان كذا الفعل عليه السلام
ولو مرة في الغرض استقام الواجب لكنه لم يفعل ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب لم يفعل الشارع في
عمه قصدا ولم يعلم بل انما فعله دائما في سنة اى الربيع او الاستيعاب ولا يملك المسح على شجرة الا
بالزيادة عليها وما لا يملك الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة فلا تكون هي وحدها واجبة وذهب مالك
الى ان الغرض هو الاستيعاب مستدلا بان اية الوضوء بحمله بينهاها بانه واه البخاري من حديث عبد الله
بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح راسه واستوعب وبالقيا من على اية التيميم وهي قوله في مسح راسه وجوب
وذهب اصحابنا الى انه مقدار الناصية مستدلين بقوله في مسح راسه وسكنه وذلك لان الباء قد تدل على
تخصيص المحل لا على ان يكون الاستيعاب المحل لا الالة وقد تدل على المحل كانه في مسح راسه وسكنه فيكون الاستيعاب الالة
لا المحل والالة هي اليد وهي غالبيا مقدار ربيع الركن فان قيل يجوز ان يكون الباء زائدة على ما روى عن مالك فيكون المعنى
ولمسح راسه وسكنه فيفيد الاستيعاب قلنا الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد يكون ههنا لان حقيقة هو الاتصال
وقد امكن ههنا ولو باعتبار الاستعانة على ما ذكرناه بخلاف اية التيميم فان الباء فيها زائدة لتثبت الاستيعاب
فيه بالحديث المشهور على ما سياتي فيكون الباء فيه زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان يكون للتبصيص على ما روى
عن الشافعي فيفيد جواز الاقل من الربيع اعني مقدار الشعرة قلنا جعله للتبصيص يعني الى الترادف والاشتراك اما
الترادف فيبطل من لانها موضوع للتبصيص واما الاشتراك فلا نهام موضوعه للاتصاف فلو كانت حقيقة
في التبصيص ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثبت في اللغة والقياس على التيميم ليس بشئ اذ لا قياس بين الاصل
والبديل ولان القياس على مسح الخف او ما من القياس على التيميم لجامع الوضوء وحديث عبد الله محمول على الاحتياط
جمع بين الدليلين **قوله** فان الوضوء لم يكتف به هذا هو المشهور وقيل ان الوضوء ذكره في الامام واللام بالاعتماد
او الحقيقة او الاستغناء او زائدة كسبيل الى الاخير لانه الغاء وهو خلاف الاصل ولا الى الثالث لانه غير مقصود
لان الاشتراك انما يكون في الافراد والمخاطب لشخص واحد ولا الى الاول لانه ما نة معروف اصلا والثاني يفيد المطلوب
لان الوضوء ما يوجب به الانسان وهو من قصاص الشعر لا اسفل الذقن ومن شجرة الاذن الى شجرة الاذن **قوله**
ولانه من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل **قوله** وعلى الاستعلاء وقال في المعنى الاستعلاء وما على الجور

وهو الغالب نحو عليها وعلى الفاك تحلون او على ما يقرب منه نحو اوجد على النار هدى وقد يكون الاستعلاء موقفا
نحو ولم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض انتهى وقد مرخ في بحث الباء ان الاستعلاء على الجور حقيقة ولا
على ما يقرب منه مجازي ولم يصرح ان الاستعلاء المعنوي حقيقى او مجازي ولا يخفى عليك انه مجازي ايضا على طريق التنبية
على ما مرخ به في الرضى نحو عليه دين كما يقال ركب دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه وعلى ظهره ومنه على قضاء الصلوة
وعلى القصص لان الحقوق كانهما ركنية عليه وعلى هذا اشار بقوله ولان الواجب مستعمل على من عليه كونه الظاهر ان
وكون الواجب بدل قوله ولان على ما هو الظاهر من قوله الا ان كان على الواجب تأمل **قوله** بالوضع الشرعي ودلالة اشارة
الى ما قاله في الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتقاء وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب واللام
في قوله الرجل لفلان على الف درهم وقال شارح ان المعنى الاول اعني وقوع الشيء على غيره وارتقاء وعلوه فوقه
لغويات وقوله فصار موضوعا للايجاب والالتزام اراد به وضع اهل الفقه **قوله** دين وانما صار دينا لان الالتزام
والايجاب كمالا انما هو في الدين والاصل في الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة في لا يصير دينا بل يحتمل على وجه
الحفظ لان على يحتمل الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ فيعمل عليه ترجيح المحتمل على الواجب الاصل كونه اللفظ حكما
في الوديعة بذكر لفظها **قوله** كونه اللفظ حكما متعلق بقوله ترجيحها **قوله** مسألة للباينة اى زائدة **قوله** لا ينافي في
مقدورها فينا فاسلمنا ان لا ينافي الشرطية لكنه يلزم منه عدم انهماك الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق الكلام نفسه
والفرض كونها منفردة عن على حيث قال اى في معنى نفهم منه كونه ما بعدها شرطا لما قبلها تأمل **قوله** ثم لما بين آه
بمسح اللام متعلق بقوله يستعمل وقوله من اللزوم بيان كلمة **قوله** كانه الشرط بمنزلة الحقيقة اى بالنسبة الى العرض كونه
النسب باللزوم والوجوب الذي وضع له على عرف الشرع لا يحتمل التعليق بالخطا بالشرط **قوله** فيعمل على العرض
الاتفاق قلنا قال بعثك على الف درهم واجرتك او كتبتك على الف درهم كان بمعنى بالث درهم لانه لا يتعد حقيقة
لما فيها من معنى القمار باللزوم يناسب الاتصاف فان الشيء متى لزم شيئا التصاق به لتغير للاتصاف تصحى الكلام العاقل
ما امكن **قوله** يجب ثلث الالف اى للتوزيع ويكون الطلاق باينا لانه طلاق على ما كان لو قالت طلقنى بالث درهم
فطلقها واحدة **قوله** ولا شئ عنده اى ويكون الطلاق رجعيا **قوله** لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء الشروط اعلم
انه دليل الى جرحهم الله مع موقوف على ثلاث مقدمات احدها ان العرض يقابل المعوض وما كان كذلك ثبت مع مقابل
مقارنا والشرط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه المقدمة اتفاقية وثانيها ان اجزاء العرض تنوزع على اجزاء المعوض
بالاتفاق واجزاء الشرط لا تنوزع على اجزاء الشروط بالاتفاق وثالثها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقرهما
اذا عرفت هذا حكمته على ما كانت موضوعه للزوم والوجوب في الشرع على ما تقدم والمعاوضة مقابل وليس بين الطلاق
الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما مر في المقدمة الاولى من ان العرض يقابل المعوض واما الثانية

فلا بد بينهما معاينة لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما مر في المقدمة الاولى ايغفل عن الشرط
يعقب الشرط ثم حل على الشرط اولاً لقوله من الحقيقة العرفية لما مر في المقدمة الثالثة وذلك لان على لزوم الشرط
اقرب اليه ما بين الشرط والخارج من اللزوم بخلاف الصاق الذي هو معنى البناء فانه ليس في معنى اللزوم بل غاية البناء
اللزوم واذا كان حله على الشرط او لا يحل عليه واذا حل عليه يصير قولها طلقاً ثلثاً طلباً منها لتعليق المال بشرط الثلاث
اي يكون الثلاث شرطاً للزوم الا ان عليها فكانها قالت ان طلقته ثلثاً فذلك الفوا اذا خالف الشرط بان طلقها مرة
لا يجب عليها شيء من المال ويكون الطلاق رجعي لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لما مر في المقدمة الثانية اذا
عرفت هذا فالشارح رحمه الله تعالى اشار بقوله ان ثبوت العوض من المعوضين باب المقابلة الى اخره الى المقدمة الاولى
وسكت عن ذكر المقدمة الثالثة اكتفاء بما ذكره سابقاً من انها لم تحمل على معنى البناء عند الا اذا تعد معنى الشرط ثم في قوله
فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لم تقدم جزء الشرط على الشرط بحث لان حاصل هذه اللازمة ان لو طلق
واحدة في صورة الشرط لم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذي هو مجموع الالف ولا يخفى
عليك ان هذا معنى علم ان الشرط هو الالف وعلم ان شرط بالنية الاكل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث
والا فتقدم جزء المشروط لا يستلزم تقدم كل من حيث كل فلا يلزم ثبوت المقابلة ولما تقدمت منوعتان الاولى فلان
الشرط للزوم هو الطلاق الثلاث على ما صرح به في التقرير وقد ذكرناه لا العكس وبما الثانية فلان مجموع الاثنا عشر هو
شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا كل جزء من الثلاث نقل عنه رحمه الله تعالى في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا
طلقاتها واحدة لم يوجب الشرط فلم يلزم المال موافقاً لما ذكرناه انما وطأ صرح به في التقرير ثم اعترض عليه وقال وفيه ان على
داخل على المال فيكون المال شرطاً للطلاق لا عكس انتهى **قوله** هو المسافة هذا يشير لما ذهب اليه الجمهور من ان لا يتبدل
الغاية في غير الزمان سواء كان الجور بها مكاناً نحو سرت من البصرة او غيره نحو قولهم هذا الكتاب من زيد الا عمره
ولا يستعمل في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في غير الزمان بل في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها في الزمان
ايضا مستندين بقوله تعالى من اول يوم ويقوله تعالى نودي للصلاة من يوم الجمعة وقال الرضوي والظاهر مذهب الكوفيين اذا منع
من مثل قولك تمت من اول الليل المأخوذ وصحت من اول شهر الى اخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق
بين من الابتدائية والتبعية ان من الابتدائية يعرف بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها نحو قولك
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التبعي اليه فالبار ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعية يعرف
بان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض الجور فيمن نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم من
الدراهم شيئاً وقال الجمهور وعبد القاهر والزمخشري ان اصل من التبعية ابتداء الغاية لان الدراهم في قوله
اخذت من الدراهم مبتدأ والاخذ **قوله** اطلاق الاسم الجزئي على الكل فانه قيل ان نهاية الشيء ما ينتهي به والشيء انما ينتهي

بفعله

بفعله فكيف يكون جزء منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا لان الشيء انما ينتهي بفعله بل ينتهي بجزئه الاخير ولو سلم ذلك
لكل انهم ان ضد الشيء لا يكون جزء منه اذا امتنع انصاف الشيء بالضدين معاً في حالة واحدة من جهة واحدة واما انما
في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا فيه الا ترى ان السواد والبياض ضد البلقة مع اكلها من اجزاء منها واما كل
قولهم طمة من لا ابتداء الغاية ولا انتهاء الغاية على القلب اي غاية الابتداء وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته
بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتها في فردان فكان اضافتها
اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه **قوله** وليس لها ابتداء وانتهاء والا لزم ان لا يكون ما فوضاً
غاية غايته او تجزى ما لا يتجزى **قوله** اي رائحة قال في المفقاة من تأتي على غنة عشر ومبرها وعد هاشم قال
الرابع عشر التنصيص على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاء في رجل فانه قيل دخولها يحتمل في الجنس وفي الوصف
ولهذا يصح ان يقول رجلان ويتبع ذلك بعد دخول من الخامس عشر تأكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاء في
من احد او من ديار خان اعدا وديار احيقتا عموم وشرط في زيادتها في النوعين ثلاثة امور احدها تقدم في
اوتى او استغاثم بمل والثاني كون مجزئها نكرة والثالث كون مجزئها فاعلاً او مفعولاً او مبتدأ وانتهى
توصيحه على ما ذكره بعض المحققين ان مجزئها من الميزة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد
ديار كان من استغراق الجنس نحو ما جاء في من رجل فان اصل من هذه هي الابتدائية الا انه لما اريد الاستغراق
ابتداءً بالجانب المتناهي وهو الواحد وترك الجانب الاخر الذي لا يتناهي لكونه غير محدد كان قيل ما جاء في الجنس
من واحد الى ما لا يتناهي اما اذا قلت ما جاء في رجل من غير من فيحتمل عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاء في
رجل واحد بل جاء في رجلان او اكثر وانما سميت من هذه مزية مع افادتها الاستغراق لانه لا يتغير اصل المعنى باقطارها
لان النكرة في سياق النفي تفيد الاستغراق ومن هذه زبدت للتنصيص عليه واما اذا كان مجزئها من الاسماء المقصورة
على العموم فيلزم من مجزئها التأكيد للتنصيص على الاستغراق فان معنى ما جاء في احد وما جاء في من احد سواء في
التنصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من كلام الشارع رحمه الله ان من الاستغرافية كانه ما جاء في من رجل
ليست بزائدة وبصرح في حاشيته حيث نقل عنه في تفسير قوله لان اللفظ به يكون نصاً في الاستغراق اي في الصورة
الثانية ولهذا لم يحكم بكونه زائداً انتهى الحق لكونها زائدة كانه الصورة الاولى لانهم لم يسلطوا على كونها زائدة في نحو
ما جاء في من احد بدخولها على الفاعل ولا يخفى عليك ان هذا الدليل جارٍ بينه في نحو ما جاء في من رجل **قوله** اما عند
الاطلاق اي الاستعمال يعني ان وضع المطلق الغاية واما في الاستعمال فللدلالة على ان ما بعدها جزء لما قبلها
قوله بلا سقوط معنى الغاية فان قيل فعلى هذا يلزم جمع الحقيقة والمجازة الارادة قلنا ممنوع لان التكلم
لا يريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث الدلالة والمنتجع هو الجمع في الارادة لا في الدلالة كذا نقل عنه رحمه الله

وقد انتهى الى الدلالة على ما بعد ما غايته لما قبلها قال في المعنى والرضى وحتى الانتهاء فعلى هذا يكون
المراد بالفاية هي هنا هو المسافة كما في قولهم من لا بداد الفاية والى الانتهاء الفاية واعلم ان على ثلاثة اقسام
حرف جر وحرف عطف وحرف استئناف على ما صرح به المصنف رحمه الله وغيره فان كانت حرف جر وهو الاصل
ولذا قدمه فلها معنيان بمعنى الى ومعنى الى ولا يجر بمعنى الى المصدر او لا الى الفعل المنتصب بعدها بان المفعول
نحو سلمت حتى ادخل الجنة ولا تقوله حتى دخل الجنة والتي بمعنى الى تجزئة لك نحو سرت حتى تغيب الشمس ونحو كلام
الصريح ايضا نحو حتى مطلع الفجر وينبغي ان يكون المحرور بها موقفا لانه عد والتحديد بالمحرور لا يفيد وما العاطفة في
مثل الجارة في معنى الفاية ولا يكون بمعنى الى ويجب توقيت ما بعدها ايضا لما ذكره وتشتركان في الجارة والعاطفة
في انه لا بد قبلها من ذي اجزاء لان ذلك يجب اظهاره في العاطفة حتى يكون معطوفا عليه نحو قدم الحاج حتى الشاة
وفي الجارة يجوز ان يظهره نحو ضربت القوم حتى زيد ويجوز تقديره نحو منعت حتى الصباح اي منعت الباردة وتعارفا
بان العاطفة يجب ان تكون ما بعدها جزرا لما قبلها نحو ضربت القوم حتى زيدا او كجزء بالاختلاف نحو ضربتني السادة
حتى بعيدهم او جزرا لما دل عليه ما قبلها كما في قوله النقي الصيغة كي يخفف رطل والزاد حتى فعله الفاها عند
من قال ان فعله عطف على الصيغة لان معنى النقي الصيغة التي جميع مفعولها لانه اذا النقي الصيغة التي لا يمتشي الاله
فقد النقي كل شيء ويجب ايضا دخوله ما بعد العاطفة في حكم ما قبلها فاذا قلت ضربت القوم حتى زيدا فالضرب واقع
على زيد ايضا وما الجارة فالأكثرون على جزر كون ما بعدها حاصلا باجزاء ما قبلها نحو منعت الباردة حتى الصباح
وصحت رمضان حتى الغفر كما يكون جزر منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر ووجب السيرة كون ما بعدها
ايضا جزرا لما قبلها كما في العاطفة فلم يحزروا منعت الباردة حتى الصباح جرا كما لم يحزروا ورد بقوله نع سلام حتى مطلع
الفجر فان مطلع الفجر ليس من الليلة بل هو ملاق لا خراؤها واما دخول المحرور بحيث في حكم ما قبلها فغيره اقوال فزعم
جاء الله بالدخول مطلقا سواء كان جزء مما قبله او ملاقي اخر جزر منه محلا على العاطفة وجوز ان مالك الدخول
وعدم الدخول مطلقا سواء كان جزء او ملاقا لا جزر جزر وفصل بين القاهر ومن تبعه بان الجزء داخل في حكم الكل كما
في العاطفة والملاقي غير داخل ثم اعلم انه لا يلزم ان يكون ما بعد حتى العاطفة اجزا ما قبلها حبا ولا اخرها دخلا
في العمل بل قد يكون كذلك وقد يكون كذلك يجب فيها ان يكون اجزا من الاجزاء الاقوى فالاقوى وان ابتدأ
بقصدك من الجانب الاضعف مصدرا كان اخر الاجزاء اقواها نحو مات الناس حتى محمد عليه السلام بالعطف وليس
البنى عليه السلام اخرهم حبا ولا دخلا في الموت بل هو اخرهم قوة وشرفا واذا ابتدأت بعنايتك من الجانب الاقوى
منعدرا كان اخر الاجزاء اضعفها نحو قدم الحاج حتى الشاة عطفًا ويجوز ان يكونا قادين قبل الركبان او معهم واما
الجارة فيجوز ان يكون ما بعدها كذلك وان لا يكون فاذا لم يكن وجب كونه اخر الاجزاء او ملاقا لا نحو قرأت القرآن

حتى

حتى سورة الناس بالجر ولهذا جاز بعدها ما هو ملاقي ايضا واما حتى الابتدائية فهي الداخلة على الجمل الاستئنافية
استميا وفعلية وهي في الاسمية داخلة على مبتدأ مذكور الخبر ومقدّر الخبر وعلى التقديرين لا بد ان يكون
الخبر من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه بالامثلة ويقوله بقرينة ما قبل حتى فلو قال ركب القوم حتى
الا مبرضا حلك لم يستقم وفي الفعلية قد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع وحتى كل
بالرفع في قوله امر القيس مطوت اي سرت بهم حتى تكمل من الكلل اي كملت غلتهم جمع غاز من الغزو
وحتى الجياد اي افراسهم الذي سرج العد وما يقدره من القود بارسان جمع رسن في هذا البيت كلمة حتى
ابتدائية في موضعين ففي الاول داخلة على المضارع على واية الرفع وفي الثانية داخلة على الاسم وانما دخل الواو
لكنه ابتدائية لا عاطفة والتأخر ربه الله مثل ما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدر خبره لا تعاقبهم فيه بخلاف حتى في كل قاتلها خلت فيهم من جعل جارة على رواية النصب
في مثل باضاران ومنهم من جعله عاطفة على مطوت على رواية الرفع نقله صاحب المفاتيح عن ابن السيد وقال الشيخ
بصحيح ومنهم من جعله ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لا بد في حتى الابتدائية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها
سواء دخلت على الفعل او على الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استئناف الكلام شرط فيها السببية التي هي
موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالسبب معنى حتى يكون جيرا لما فات من الاتصال اللفظي في قول
امر القيس ان سيره بهم سبب لكلول غراتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا تحقيق حتى والمقرر رحمه
لما ذكره في قوله على الاسم جارة او عاطفة او ابتدائية اراد ان يذكر دخولها على الافعال الخفال واما اذا دخلت الافعال
لكن لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة على الفعل بل ذكر حوال الجارة الداخلة عليه وحتى العاطفة الداخلة عليه وكنت
عن ذكر الابتدائية فانه قال في الشرح لان هذه الافعال منصوبة باضاران فان هذا انما يستقيم في حتى الجارة لا
الابتدائية ثم قال ان حوال الجارة الداخلة على الفعل فيكون الفاية ان احتمل المصدر الامتداد والافعال انتها ما عليه ولا يمكن
ذلك فيعمل على معنى كي مجازا ان يصلح المصدر السببية للمناسبة بين الفاية والسبب وان لم يصلح السببية فيكون العطف الخفض
مجازا لكن كونه للعطف مما انكره اهل العربية واما اخرته محمد بطريق الاستعارة لمعنى الفاء المناسبة بين الفاية والتعقيب
فان قيل قد ذكره المفني عن ابن السيدان حتى تكمل في البيت المذكور على رواية الرفع عطف على سرت وقال في الرضى
ايضا واما حتى العاطفة للجملة الفعلية فنحو نظرت اليه حتى ابصرته فكيف يصح القول بانها اهل العربية ذلك قلت
هذا على تقدير ثبوت قول غير صحيح بل كلمة حتى هنا ابتدائية لا عاطفة **قوله** ان احتمل المصدر الامتداد والافعال انتها
يعني ان احتمال المصدر الامتداد والافعال انتها علامة يعرف بها كون حتى الفاية كما في نحو حتى يعطو الجزية لان مصدر
الكلام وهو قوله حتى قاتل حتى احتمل الامتداد لان القاتلة يمتد يوما ويومين واكثر وقوله الجزية يصلح الانتهاء فيكون

حتى فيه للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى في هذه الآية وبين ما في قوله تعالى وقالت لهم حتى لا تكون فتنة حيث قالوا ان
حتى في الآية الثانية بمعنى أي كلى لا تكون فتنة قلنا لان آخر الكلام في هذه الآية لا يصلح لانتهائها لاول اذا القتال واجب
مع عدم الفتنة أي المجاورة فانهم فانه لم يبدؤا بالمجاورة وجب علينا محاربتهم لكن صدر الكلام يصلح سببا
لانقضاء الفتنة فوجب الحمل على معنى لا يمكن هذا اذا قسرت الفتنة بالمجاورة واذا فسرت بالشرك يكون للغاية على ما
ذكره الكشاف **قوله** ان صلح الصدر للسبية قال في الكشف ان حمل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر لغيره
لم يصلح الا فرغاية حتى لو صلح الا فرغاية مع كون الصدر صالحا للسبية يجعل للغاية أيضا كقولنا ان لم افر بك حتى تصيب
فصبي حرا انتهى فحمل منه ان في الحمل على المجازاة مشروطين كما في الحمل على للغاية والاولى ذكرها ايضا **قوله** فان يفتقروا
للفتاة وهنما يظهر ما ذكره صاحب الزخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وزرط
الامكان ان يكون الغيا مقبلا وان يكون ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه **قوله** فان تعذر حملها على للغاية
فحمل على لام السبب ان امكن وزرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل عادة اذا الجواز كما في الفاعل وهو لا ياتي في نفسه عادة فان تعذر ذلك حمل
على العطف **قوله** حكم للغاية ان يشترط وجودها للبرهان كمن قبل للغاية بحيث في نفسه ومن حكم لام السبب
وجود ما يصلح سببا لوجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها مطلقا انتهى فقد ظهر من قول
وزرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر ان يكون الفعلين
من شخصين شرط في صحة حملها على لام كي في لا يفتح تمثيلا بنحو الحلف حتى ادخل الجنة لان كلاما في الاصل **قوله**
الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الزخيرة مخصوص بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على الاسلام
سبب لادخال الله تعالى اياه الجنة والامول فرغ الادخال ثم اصاب الاسلام سببا لدخول الجنة فحمل حتى فيه بمعنى لا يمكن
وان لم يعلم ان سبب في الحقيقة لدخوله او لا يكون سببا على ما هو حكم لام السبب **قوله** او مجازات بعض الميم **قوله**
ولا حاجة في افراد المجازة كما قيل لابد في المجازة السماع والاسماع هنا فاجاب عنه بالنعم ولو سلم ذلك لكنه سمع ذلك من محمد
وكفي ذلك شاهدا لانه اخذ منه اللغة **قوله** واوله صاحب الكشف اي اول صاحب الكشف قول فخر الاسلام وازا تعذر
العطف لتغير معنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء انما التغير لمعنى حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وشم دونه
الاولا يكون موافقا لما ذكره محمد في الزيادات فان لم تعمل حتى فيها بمعنى الفاء وبمعنى ثم في المسئلة التي ذكرها محمد **قوله**
توسيع هذه المسئلة على وجهين فانه اما ان وقت باليوم او لم يوقت فان وقت به بان قال ان لم اكن اليوم حتى اتقدي
عندك فشرط البر وجود الفعلين في ذلك اليوم بشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا انتم في اليوم وتقدي عندك في ذلك
اليوم متصلا بالآتيان او متراجعا عنه كان بارا بوجود شرط البر الا اذا قصد الغور والاتصال في يشترط وجود الفعلين

بصفة

بصفة الاتصال وان لم يوقت كان بشرط البر وجود الفعلين في الزمان او متراجعا اذ لم ينو الغور بشرط الحث
عدم احدهما في **الفرق** **قوله** فشرط البر في صورة اه هذا ما جعله صاحب الزخيرة حكم حتى في الصور الثلاث على ما ذكرناه
انقضاء **قوله** لا انتفاء الضرب الى للغاية المذكورة لا كلمة الى متعلقة بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب
المتعلق بالغاية المذكورة وقد انتفى ذلك فيجوز ان شرط البر متصور في الزمان الثاني وان انتفى في الحال فانقضاء
والعين باق على حال فلما اذا بحث في الحال اجيب عنه بان العين تقع على الوجه لان العمل على العين عيظ لحقه من جهة في الحال
على ما هو العادة فيتعذر به وفيه بحث فان هذا حكم بين الغور والاسم ان ما في غير بين الغور والعمل الاول ان يقال
البرهان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو موجب الحث وهو
ترك الضرب قبل **قوله** للغاية بوجود والموجب لا يتخلل عن موجب فان قيل لانه انما علمه تارة حتى يكون موجب قلنا
ان المراد من الموجب هو مقتضى السالم عن وجود المانع وقد وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح ان يكون سببا لان
الاصول عدم ما يحدث **قوله** فاد اني **قوله** بر لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا للمعنى اتيان التكلم
قوله للاصناف اي تقدي المخاطب فان قيل قد تقدم اتفاقا تقدي المخاطب سبب داخ الى الاتيان فكيف
يجعل هنا سببا عنه قلنا ان تقدي المخاطب سبب الى الاتيان من حيث التصور سبب عنه من حيث الوجود
الخارج **قوله** ان لم اكنك حتى انتقد عندك بخذف الالف في اخره لانه معطوف على المجرم فيكون
مجرم ما ايضا **قوله** لان هذا الفعل احسان اي التقدي من عدا الفير عند الامة احسان وكذا قالوا ان
ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة كذا في الكشف هذا دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور
وقوله ولا يصلح اتيانه بآياه دليل عدم كونها للسبية والمجازاة **قوله** واورد عليه انه اذا لم يتفاده واجاب
عنه صاحب الكشف بان ظني ان المسئلة كانت موضوعا في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت موضوعا كذلك
في اصول شمس الائمة وطامة نسخ الزيادات فقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتفد اي على الغور ثم تقدي **قوله**
اي من بعد ان لم يتفد على الغور غير متراجخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتفد في اليوم اصله حث وانما
قوله ورد عليه هذا الاشكال ان لو جرى كلامه على اطلاقه لكنه ليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط
عن ظم الكتاب ولم يلتفت الشارع لبعده ولا لسقط الامور عن اكثر الكتب لان كان هذا الاحتمال واجاب
عنه في بعض الحواشي بان قال ثم تقدي من بعد غير متراجخ اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورد في الكشف
بان محبة غير معلوم **قوله** وجواز التأخير بعد اتمه فعلى هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة الغور ولم ار
من يقيده بذلك **قوله** كما في الفاء فان الفاء يفيد التفتيق لكنه في كل شيء بحسب الاترى انه يقال تزوج
فلان فولد له انما لم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبعد ان اذ لم يتم البقرة

والا يبين البلدين في هذه المدة متطاولة لا ينافى التعقيب على ما صرح به في المفتي فتأخير التفتي بعد زوال الغاية
لا ينافى التعقيب الملبول عليه بالفار بعد ان كلفه تعدي عقيب زوال العذر ومن هنا سقط ما قيل في كلامه من ان
انه اذا اتاه فلم يتقدم تعدي من بعد لم يوجد شرط البر وهو التفتي عقيب الايمان على ما هو معنى الفاء فكيف يصح
تقدم بروجبه السقوط ظاهر كما ذكرناه وقد مر معنا اي معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
على ما مر وقد تقدم الكلام على فيه ايضا فارجع اليه **قوله** فيحمل الى عليه ما علم ان يستعمل لانتهاء غاية
الزمان وانتهاء غاية المكان بلا خلاف على ما صرح به الرضي فاذا دخلت في الازمنة فيمضي قد يكون للتوقيت و
هو مطلق الاصل وقد يكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال ويستمر بالوقت
المذكور ولولا الغاية كان ثابتا فيها وراثتها كقولك والله لا اكل فلانا الا شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليه
ولولا كانت مؤبدا وكقولك اجرت هذه الدار الى شهر واجلت مالي عليك من الدين الى شهر ونحوها
وشروطه ان يكون صدر الكلام اي المقيما قابلا للتوقيت كما في الامثلة المذكورة فان كلامي عدم التكلم والايحار
وتأجيل الدين قابل للتوقيت فعلى هذا يكون في قوله بعث الى شهر للتوقيت ايضا باعتبار تعلقه لا مقدر
مدلول عليه بالكلام فكان المقيما في الحقيقة هي ذلك المقدر المذكور اعني بعث فكان هذا التوقيت التأجيل
المقدر لا لتأخير البيع المذكور وذلك لان الاصل فيها حملها على التوقيت مما امكن وقد امكن فيه بخلاف انت
طالق الى شهر حيث لا يمكن حملها على التوقيت فيه على ما سياتي فيعمل على التأخير ومعنى التأجيل والتأخير ان
لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية كان ثابتا في الحال
ايضا كما في قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شيء من التجيز والتأخير توضيحه انه ان نوى التجيز طلق
في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى ~~الطلاق~~ حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال ولا يستمر في الشهر
الطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق في الحال ويلغو التوقيت بالاتفاق وان نوى التأخير
يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا طلق يقبل الامتد كقوله انت طالق غدا والى العمل
في التأخير والتأجيل كما يستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق موضع الى شهر فان قيل فعلى هذا
يكون لتوقيت التأخير لا لتأخير الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدر بل في صدر الكلام او فيما دل
عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فيه خلاف فقال زفر وهو رواية عن ابي يوسف
وقع الطلاق في الحال كما في الصورة الاولى مستدلا بان التأجيل والتوقيت وكل منهما صفة لوجود فلا بد من وجود
الموصوف للحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبل فصار كالوفاة بعد بالف لا شهر يثبت الانفصال والتأجيل
بعد الثبوت وعندنا ينافى الايقاع والوقوع الى مضي الشهر لان كما يدخل في الشيء لتوقيت يدخل لتأجيل ايضا

فخصير

فخصير كالمطلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبل فانصرف التأجيل الى ايقاعه
لا الى وقوعه كيلا يكون ابطالا كما ابطله زفر فنيا خرا الوقوع في ضمن الايقاع ايضا والحاصل ان زفر ابطال العمل
الغاية منجزا واصحابنا اعلوا كل واحد منها واعمال الدليلين ولو بوجه اوجه من ابطال احدهما ونظير ما قلنا من ان
الزكاة فان النصاب على لوجوب الزكاة ولما اجل مجول تأجل الوجوب لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب
لا يقبل الاجل والوجوب نفسه يقبل كوقوع الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمل فيما يقبل بخلاف البيع بالثمن
لان الالف ما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب ثم الجواب عن قول زفر فلا بد من وجود الوصف
انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لا بد من وجود موصوفها فلم يكن الصفة فيما نحن فيه ليست بحقيقة بل اعتبارية
وان اراد ان مطلق الصفة يقتضي وجود موصوفها لم يمتنع ومن قوله ثم يلغو الوصف انه ان اراد ان الوصف
يلغو بعد ان كان موجودا على ما هو الظاهر من كلمة ثم ومن اللغوية فباطل لانه حين كونه موجودا قبل اللغو
اقا قائم بنفسه او قائم بمحملة وهو الطلاق او قائم بغير محمله والكل باطل وهو موقوف وان اراد ان يلغو ابتداء
بدون كونه موجودا اصلا فلا وجه له اذ لا يقال للمعذور حال عدمه ثم يلغو بدون اعتبار وجوده قال
في التقرير في تحرير مذهب زفر وان لم يكن له نية وقوع الطلاق لما عنده لان التأجيل والتأجيل لا يمتنع
الوقوع للحال اما الاولى فلان الحقيقة وهي التوقيت متعذرة ولم يوجد من يمنع المجاز وهو التأجيل فيكون
مراد اولا الثانية فلان التأجيل صفة والصفة لا تكون الا بعد الموصوف فلا يتصور منع وجود الموصوف
بها قلنا لان اسم التأجيل لا يمنع الوقوع فان ما يكون للتأجيل فهو لتأخير مدخله وقد دخل على اصل الطلاق
فاوجب تأخيره فيمنع وقوعه للحال ولان اعتبار المجاز بعد صدق الحقيقة انما يكون صونا عن الافاء
فاذا انفي فلا حاجة الى اعتباره وقوله والصفة لا تكون الا بعد وجود الموصوف قد تقدم الجواب عنه
ثم ان تناولها واعلم ان في المذهب على ما ذكره الاول انها لا تنفي الاشتهار غاية الزمان الزكاة
من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها او عدم دخوله والمرجع في الدخول وعدمه الى القرينة
وتحقيق هذا المذهب ان الانتهاء مجرد عن الدلالة على الدخول وعدمه فجاز ان يقع على اول المدخل
فلا يدخل فيما قبلها وان يتوغل في المكان فيما اذا كان النهاية مكانا محدودا كما يمنع المجاورة عن ذلك
في يدخل فيما قبلها مثلا ان المدة قولنا سرت من البصرة الى الكوفة يدل على نهاية السير الى الكوفة مجرد عن الدلالة
على دخول الكوفة في السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز ان يتوغل
السير في الكوفة كلها في تدخل الكوفة في السير كما يمنع مجاورة السير من الكوفة لان الكوفة غاية فلا يتجاوزها
وكذا الحال في الدخول على الزمان مثل الشهر والحاصل ان دخول ما بعدها في حكم ما قبلها وعدم دخوله

الى القرينة على هذا المذهب والثاني دخول ما بعد ما قبلها حقيقة الامجاز والثالث عكس هذا عدم
دخول ما بعد ما قبلها حقيقة الامجاز كما في المرافق فان دخولها تحت حكم المقياس يكون مجازا على هذا المذهب
الرابع الاشتراك بين الدخول حقيقة وبين عدم الدخول حقيقة والخاص بالتفصيل اعني ان كان ما بعد ما قبلها من جنس ما قبلها
والا فلا يدخل والمختار من هذا المذهب هو المذهب الاول وهو الذي حكم الرضا به هو المذهب وفي التلويح وهو المختار
وما ذكره المصنف من التفصيل مناسب للمذهب لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المقياس يدخل معناه ان لفظ المقياس
ان كان متناولا للغاية تدخل فيه وان لم يتناولها لم يدخل وانما اختار هذا المذهب وان كان خلاف مختار القوم لان الاخذ
بهذا المذهب على نتيجة المذاهب الثلاثة ما عدا الاول لان تعارض المذهب الثاني مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك
بينهما في المذهب الرابع اوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المقياس بالشك لثبوت
الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت الخروج يقينا كذا في التوضيح قوله ان ما عدا هذا
خامس هو المذهب الاول يعينه على التفسير عنوان كلام المصنف حيث قال ان لا تنها والغاية فيدخل عليه ما لم يكن ثم قال
ثم ان تناولها تدخل اي ثم كون لا لا تنها والغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل والا فلا فصار لكل من الدخول والخروج
خارجا عن معناها الموضوع له مدلول لا عليه تناول الصدر وعدم تناول وهذا هو المذهب الاول يعينه والتوفيق بينهما
بان الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من تناول وعدمه وفي الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشيء
قوله كذا في المرافق لما كان المختار عند اكثر العلماء وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوفه ما بعد الاغتسال في طريق وجوب
الرجوع فذهب بعضهم الى ان المعنى مع ورد بان اليد يطلق الى المنكب ولما توجه الخطاب بفعله وجب عليه بقاء اليد
وقت البيان وجعل له مخرج لا يدخل في اسقاط البعض لانه من قبيل التفصيل على بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج
ما عداه فلا يصلح بيانا ولو اخرج كان المفهوم في اللقب وذلك ليس نتيجة عندنا في الدرايات ومفهوم الآلة لا دلالة
في الاعلى الدخول وعدمه فجعل دخلا في الوجوب اخذ بالاحتياط اول ان غسل اليد لا يتم بدونه لتساك عظم الذراع
والعضد ولا يخفى عليك ان هذا يرجع الى الاحتياط ايضا اول انه صار مجلا وقد ادر النبي عليه السلام الماء على مرافقه على ما
ورد في الصحاح فصار بيانا له وذهب بعضهم الى ان غاية للاسقاط وذكرنا في بيان تفسير احد هاهنا صدر الكلام
اذ كان متناولا للغاية كاليد فانه لم يلزم للجمهور الا بطلان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لانه الحكم اليها بالاعتداد
حاصل فيكون قوله لا المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لكن لا بطلان للاسقاط ما وراءها لانه الحكم اليها بالاعتداد
انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسطين لا المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخل تحت الفعل
ولا يخفى عليك ان الاوجه هو التفسير الاول لظهور ان الجار متعلق بالفعل المذكور لا المقدور وان تعلقه بالاسقاط المقدور
لا يقتضي الاسقاط عما فوق المرفق بل يحتمل الاسقاط عما تحته لا محالة ان يكون المعنى مسطين من الاصابع الى المرفق

ومن المنكب الى المرفق فلم يتعين الاول ودعوى بديهية الاول غير مسموعة في محل النزاع والظاهر من كلام المصنف هو
التفسير الاول لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية تدخل الغاية في حكم الصدر سواء كانت الغاية غاية
بجانب الوجود قبل التكلم كمن السكينة او غاية بحسب التكلم كالمرافق وعلى التقديرين تفيد الاسقاط ما وراءها
لا مطلقا بل ان كان وراؤه شيء كالمرافق ثم على الدخول بانه قطعي لان الغرض ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك
فيه فلا يثبت بالشك وعلى الخروج في صورة عدم تناول الصدر اياها بان الخروج قطعي على الغرض والدخول مشكوك
فيه فلا يثبت بالشك **قوله** القاعدة الاولى وهي ان الغاية تدخل في المقياس تناولها الصدر **قوله** وكذا القاعدة الثانية
وهي ان الغاية لا تدخل في المقياس لم يتناولها الصدر **قوله** عن الاولى اي عن القاعدة الاولى فيصيحان تناول الصدر
انما يقتضي دخول الغاية في حكم المقياس اذ لم يكن دليل اقوى منه يقتضي خروجها وما اذا وجد ذلك فلا تدخل كما
في المثال المذكور فانه لا يخلو ان يكون في مقام التحصيل بغير قراءة باب القياس او في مقام الافتتاح بقراءة وكل
من التحصيل والافتتاح دليل اقوى من تناول في الاول يكون خارجا عن الثاني يكون داخلا وظهر من الاول
ان يقولوا الافتتاح بذكر الغاية لان محل كل من التحصيل والافتتاح هو الغاية بقراءتها وعدم قراءتها لا ذكر
المقياس وما ذكره الشارح وجه ايضا كما علم من تعليقه تأمل **قوله** لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد اي لا يعتبر المطلق
على اطلاقه ثم يخرج عنه بعض متناولاته بالتقييد بمقتضى مجموع القيد والتقييد نفس واحد لا يجاب الحكم فقط لا
لا يجاب والاحتياط لانها ضدان فلا بد في ثبوتها من النصين والنص مع الغاية نفس واحد فلا يثبت به
الحكمان المتضدان **قوله** بان ما ذكره اعني ان لا يدخل المرافق في حكم المقياس واسقاط ما وراءها في صورة تناول
قوله مجموع القيد والتقييد والمراد بالقيد قوله المرافق وبالقيد قوله فاغسلوا ايديكم هذا الجواب ذكره
في فصول البدايع واجيب عنه بوجهين احدهما ان مراد القوم ان لو لم يذكر المرافق لافاد الكلام
اجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد اجاب غسل بعضه وهو الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب في الكلام
اجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيه اجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضي الامام والثاني ان المراد
بقوله ان الغاية ههنا الاسقاط ليس ان الاسقاط عن الحكم بعد استحبابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنفس واحد بل
المراد بالاسقاط ان يستحب على الغاية حكم الصدر وذلك معنى توقفا لا الحكم على الغاية اذ كان فيه ما يغني اوله
من الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المقياس **قوله** وضمانا لبيان ان
ما سبق من ان وضع المركبات نوعي لا شخصي **قوله** اذ لم يقدر مضافا في زمان دولة فلان ولا يخفى عليك الاول
ترك هذا القيد بعد تبيح كون طاب الحال في دولة فلان مجازا لان كل مجاز حقيقة البته ولا حاجة لتقييده بتقدير
حقيقة على ان القيد المذكور يخص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن في المجاز بوجه اخر ايضا اعني جعل

في

دولة مجاز عن الزمان **قوله** وحقيقة كانت الظرفية الحقيقية هنا صفة الظرفية وفيما سبق صفة الظرفية **قوله**
كالقدر المختص بالظرف يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع الكين من النزول من وجه الارض وهو مذهب الظاهرية **قوله**
اهل التحقيق انه عبارة عن العلم الباطن للجسم المحاي للمماس للسطح الظاهر من المحوي **قوله** في عدم اقتضاء الاما
اقول هذا زيادة غير مرضية من الشارح والاول تركه كما في سائر الكتب لانه يلزم ان يصدق في قوله نوبت اخر الوقت حين
قال انت طالق في عدم ان لا يصدق فيه قضاء **قوله** عند حاق **قوله** يصدق قضاء ايضا هذا عندنا في خلافها فانه لا يصدق
قضاء عندها لعدم الفرق بين اثبات في حذفه عندها فكما لا يصدق في حذف في قضاء فكذلك لا يصدق في اثبات ايضا
وان لا يصدق قضاء عند حذفه لانه لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق في كله ويتعين الجزاء الاول
فاذا نوى اخره فقد غير موجب كلامه اما هو تخفيف عليه فلا يصدق القاضي لكنه يصدق في ديانة لانه نوى محقق كلامه
قوله مثلا يشير الى ان اضافة النكاح والعتاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنتي في الكوفة وقال
تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون قوله في الكوفة لغوا **قوله** لا تنقيد اي لا تنقيد الطلاق في ذلك المكان ولا تنقيد
ذلك القيد فائره وهو الظاهر المناسب لما وقع في بعض النسخ بلا ضمير المفعول ويحتمل ان يكون لا تنقيد بانقاف
الفوقانية من التقييد اي لا يخصص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان **قوله** لان نسبة الامكنة سواء توضح هذا
الوجه ما ذكره صاحب الكشف انه اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقتل انت طالق في الكوفة مثلا طلق في الحال
حيث ما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا شئ لا بد وان يكون محصيا
والمكان لا يصلح محصيا للطلاق بكان لانه اذا وقع في مكان كان واقفا في جميع الامكنة وانصفت به جميعها واذا
لم يصلح محصيا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون تعليقا بل تخييرا هذا فالمناسب **قوله** لهذا التقييد ان يكون قوله
لا تنقيد من التقييد لامن الافادة **قوله** ولانه موجود اي لان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليل لا يتصور الا في
امر غير موجود عند التعليل فلا يتصور التعليل الى شئ من اجزاء المكان فيكون تخييرا بخلاف الزمان لان اجزائه توجد
شيئا فشيئا على سبيل الانقطاع لان اجزائها معدة فلا تجتمع فيصير التعليل بجزء من اجزاء الآية **قوله** لا يتقيد فعل
اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا في حذف او بطريق الملاقاة على الحال فيكون مجازا في الاول والظاهر وكذا
الحال في اراءة الوقت بالدفع **قوله** فانه متى ما وقع المصدر موضع الزمان شاع فيراد بالدخول وقت وقت
الدخول غير موجود فيصير التعليل به فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض ائمة مستعارا للمعنى الشرط
فيصير شرطا حقيقيا المناسبة بينهما من حيث ان كلاهما غير مؤثر فعلي هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اي
عقبه على ما هو **قوله** كالقوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا الشرط عند بعض وهو الصحيح لو قيل
ان الشرط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لا مقارنا ولا معاقبا بين الظرف والمظروف لان من قضية

الظرف

الظرف الاصقار على المظروف بجوابه والتقييد بمظروفه فلا تكون بينهما الامقارنة والمقارنة تنافي الشرطية
فلا يكون شرطا حقيقة والثاء ان لو قال لاجنية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كالقوله في نكاحك و
لو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا حقيقة لطلقت تلك الاجنية كما طلقت في ان تزوجتك فعلم انه ليس بشرط
حقيقة فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لا متأخرا عنه كما في صورة الشرط حقيقة **قوله**
اي وكون الفعل الذي بمعنى الوقت اه شروع في تفريع مسائل الزيادات التي سيأتي ذكرها على القول الام
وهو كونه بمنزلة الشرط **قوله** لان التعليل بها متعارف واعلم انهم اختلفوا في ان تقييد الطلاق بمشية الله
تعلقا نحو ان طالق ان شاء الله تعالى او في مشيئة الله تعلقا او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ان ابطال للصدر بمنزلة
الاستثناء واعدام حكمه من الاصل وقال ابو يوسف انه تعلق بالشرط لان المشيئة ما يصح ومنع بوجوبه
وعدمه يقال شاء الله ولم يشاء الا ان الشرط ما لا يوقف عليه فلا يقع به شئ من المعلق كالقوله طلق
غائب عن البصر من العباد من الجن والملائكة ولهذا يشترط الاتصال كسائر الشروط فان شاع رحمه الله ان شاء
لان التعليل بها متعارف الى مذهب ابي يوسف من انه تعلق لا ابطال وتعلق ما يصح ومنع بوجوبه
وعدمه الى وجه كونه تعليفا وتعلقه فلم يعلم وقوعه قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاول لم يعلم بالواو
وقوله قطعا قيد للوقوع وقوله كانه العباد قيد للشيء الذي لم يعلم قطعا فيما اذا غلقت بمشية العباد الغائبة عن
من الجن والملائكة وهو ظرف وكذا فيما اذا غلقت بمشية فلان بان قال انت طالق ان شاء فلان فانه تعلقك
لفلان وتقتصر على الجنس فان شاء فلان في المجلس يقع والا فلا وهو ايضا تعلق بالايوقف ولها التعلق
بالشرط وان كان اعداها لكان له عزيمة الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام الحكم اصلا اذ لا طريق
للولصول الى معرفة مشيئة الله تعالى ابطالا فاقول في اعتبار الصيغة وهما اعتبار المعنى وعمدة الخلاف
في مواضع منها ان اذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء مثل ان شاء الله انت طالق فعند هذا لا يقع اذ لا فرق بين التقديم
والتاخير فيما كان ابطالا ويقع عند ابي يوسف لعدم الفاء فلا يصح تعليقا بل يكون تخييرا ومنها ان اذا جمع
بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حران كلمت زيدا ان شاء الله ينصرف الى الجملة
الاخيرة للتقريب عند ابي يوسف كسائر الشروط على ما هو الاصل في امثاله وعند هذا ينصرف الى الكل لعدم الاول
لان ابطاله ولو اتصل بالايقاعين نحو انت طالق وعبدى حران شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عند
فلما ذكرنا وانما عند ابي يوسف فلا كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما جميعا ومن الذين
عنده لا عندهما حتى لو تلف ان لا يخلف بحث عند لا عندهما وهذا الخلاف جار يمينه في قوله انت طالق بمشية
الله تعالى او بارادته او بحجته او برضاه ولا يقع بها شئ ايضا لانه ابطال وتعلق بالايوقف عليه على ما تقدم

قوله وتطلق اي في الحال لعدم صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله **قوله** فانت طالق معلوم
الله بحجته في هذه المقامات ثابت في جملة معلومات هذا هو المشهور وقيل والتحقيق انه لا حاجة لاجعل العلم بمعنى المعلوم
بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه محيط لما يقع في المستقبل
فلا يستلزم وقوعه في الحال **قوله** لان معلومه واقع اي في الحال على ما هو المتبادر من صيغة المفعول **قوله** فانت طالق
اي بينه الظرفية والتعليل فان من قضية التعليل الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة
وكونه من المقارنة كما في اتصال الشروط بالشرط لا يفرق **قوله** فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ وكذا يصح
ان يقال اراد الله ولم يرده رضي الله ولم يرض احب الله ولم يحب **قوله** والتعليل بها بحقيقة الشرط انما
يقال انت طالق ان شاء الله او اراد الله او رضي الله او احب الله **قوله** ابطال اي على مذهب ابي حنيفة
ومحمد واما على مذهب ابي يوسف فهذا تعليل لكن الطلاق غير واقع على ما ذكرناه **قوله** لا يوصف الباري بصفها
والا يلزم عجزه **قوله** يوصف به وبصفه يقال يقدر الله ولم يقدر **قوله** ومن ساء الظروف لما كان بعض الظروف
لازم الاضافة لا يفيد مفعلا الا بانضمام الفاعل من جنس حروف المعاني والحقبة بها وذكره عقيبها لانه يعمل
الحروف وكذا ما بينت مثلها وقدم مع اطلاق حكمه بالكنائية وعدمها في الطلاق في الموسوعة وغيرها
قوله مع المقارنة اي موصوفة لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر
يسرا وكذا اللام في قوله وقيل للتقديم **قوله** لان فاعل الظرف ضمير عائذ اليها لانه في تقدير انت طالق واحدة
حصلت قبل واحدة **قوله** لانها اي الواحدة الثانية والعلم ان وقوع شئتين بقوله انت طالق واحدة قبل واحدة
مبنى على مقدمتين احدهما ان الظرف اذا قيد بالكنائية كان صفة لا **قوله** بعد واذا لم يقيد كان صفة لما قبله والى
اشار بقوله فيما سبق لان فاعل الظرف ضمير عائذ اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان الابقاع في الماضي
ابقاع في الحال والى بها اشار بقوله جعل ايقاعا في الحال اي جعل الثانية ايقاعا في الحال وكذا الضمير في قوله فيثبت ربيع الثانية
قوله تصحى العلامة لانها لو لم تثبت لزم الكذب **قوله** فيقعان معا فصار كأنه قال انت طالق شئتين او قال وقعت
عليك شئتي طقتين لكن في الاول خلاف الحسن البصري وعطار وجابر فانهم قالوا اذا قال انت طالق تبين به وجه
الامعة كونهما غير متحول بها وقوله شئتين يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شئ **قوله** لما ذكر في قبلها واحدة يعني
ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها فيكون هي المتصفة بالبعدية ولما وصفت
الاولى بالبعدية وليس في رسم تأخير الاولى جعلت الاولى ايقاعا في الحال والثانية قبلها فتقتضيان فيقعان في الحال
على عكس ما في قبلها واحدة **قوله** لما ذكر في قبل واحدة من ان البعدية قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق
لها محل بعد وقوع الاولى **قوله** فيدل على الحفظ لا لزوم لانه في اصل وضعه القرب فيجوز ان يكون امانة ويجوز ان

القرب

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

القرب من ذمته فيكون فلا يثبت الاقل وهو الحفظ امانة **قوله** لانه محتمل في الجملة يعني ان الذين محتمل فعل عليه فيجوز
للمحتمل على المحجب يكون اللفظ محكما بذكر الذين **قوله** عنها حيث قال كلمات الشرط ولم يقل حروف الشرط على ما يقع
في كلام فخر الاسلام لانه بعض اسماء والحروف غير شاملة لها **قوله** ونحوها اي نحو الظرفية مثل الوقت يعني ان ما عدا
ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى اخر غير الشرط مثل الظرفية في اذ او الوقت في متى على ما سياتي **قوله** اي لتعليل انفسه
للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يستعمل على ثلاث معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليل الاول
بالثاني كونه ترك في تفسيره قيد الابد من ذكره اعني في المستقبل لانه لتعليل حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط
في المستقبل لكونه معلوما من قوله وتدخل امر على خط الوجود وقوله لكنه على خط الوجود دفع لما يتوهم من قوله مثل
امر اعد وما من انما اذا دخلت امر اعد وما الزم ان تدخل على قطعي الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالاعدوم ليس
الاعدوم المستنع **قوله** اي مقدر دبين ان يكون وان لا يكون فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين في طائفة المطول من ان
اصل ان عدم الجرم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل في اذ عدم الجرم بلا وقوعه والان عدم الجرم بلا وقوع
الشرط فان باعتبار التردد فيه وفي اذ باعتبار الجرم بانتفاء الا وقوع كونه التردد وعدم الجرم فيه انما هو اعتقاد
التكلم لا نفس الامر ولذا يقع في كلام الله تعالى على طريق الحماية او على ضرب من التأويل **قوله** في شئ منها اي فيما
هو قطعي الوجه او قطعي الانتفاء ان المنع عنه قطعي الانتفاء والحمل على قطعي الوجود لفوقه بوجوه الشرط اعني
عدم تطلق **قوله** الا عند اي قبيله على وجه لا يقع فيه انت طالق وبيع انت طالق حقيقة قيد لا يقع **قوله**
للفرارة لانه تطبيق في مرض الموت بخلاف غير الوطاة لانه تركها الا اذ انتصرت اجنبية **قوله** فلا يشترط فيه ما يشترطه
بل يكفي بوجود القدرة عند التعليل كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فانه ينزل الجزاء ولم
يتصور منه حقيقة التعليل كفاية وجود القدرة عند التعليل **قوله** وكون التعليل دفع لمقدر تقريره ان التعليل
لما كان كالمعجز عند وجود الشرط لزم الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال لمعجز عنه لعدم قدرته عليه في
تلك الحالة اعني قبيل الموت ووجه الدفع ظاهر **قوله** فان قيل سلمنا وقوعه بموته قال في التوفاد لا يقع الطلاق اذا
ماتت الزوجة لانها عالم بموت فعل التعليل من الزوج ممكن وانما بمنزلة موتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج
فانه كما اشرف على الموت وقع اليأس عن التعليل انتهى واجاب عنه بما حمله لانه ان فعل التعليل من الزوج ممكن
فيما اذا مات بل المعجز عنه متحقق قبيل الموت لان حكم الايقاع ان يقع الوقوع غيبه ولا يتصور ذلك لعدم بقاء الحال
المرأة اذ لا يقع الطلاق على الميت وانما يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لانه انتفاء اللازم يستلزم انتفاء اللزوم
قوله ولو الضميمة يعني ان الشرط في المصداق لتعليل حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي فرضا
مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه الانتفاء الثاني الانتفاء الاول في قولك لو دخلت

قوله

شئيه كان وما ولا وقال الاغثن ان الشرط مجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وصرح لضعف الاداة عن
عليه والشرط طالب للجزاء ولا يستغنى عنه فيه **قوله** واجب يستغنى عن العمل الفاعل المجزوم وقال الكوفيون
الشرط مجزوم بالاداة والجواب مجزوم بالجوار كالجوار **قوله** الابهام اللازم للشرط وانما وجب ابهام
كلمات الشرط لان كل ما تجزم لتضمنها معنى ان التي هي ابهام ومنها فلا تستعمل في الامر المتيقن القطعي **قوله**
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف في ان منشاء السؤال استعماله في الشرط مجازا بلا سقوط معنى الظرف عما
صرح به انفا فكيف يصح ان يقال انه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المكاتب لذلك ان يقال
انه لم يستعمل الا في الشرط لكنه معنى الظرف غير ساقط عند الكلية بل هو مدلول عليه ضمنا والتزاما وان لم يرد
المحكم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الاداة وهو المنع وانما يلزم الجمع في الدلالة وذلك ليشتمل على
هذا قد سبق في حتى ايضا حيث قال ان معنى للغاية حقيقة وقد يكون غاطفة بلا سقوط معنى للغاية واورده عليه
بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه في الحاشية بمنع لزوم الجمع في الاداة لان معنى للغاية ليس مراد
للمحكم وان دل عليه اللفظ **قوله** فلا يقع بالشك اي لا يقع في الحال بسبب الشك فيه **قوله** انها اصله اي الزائدة
قوله لوقت اللازم المبرم كل من اللازم والمبرم صفة للوقت كما سيظهر لك **قوله** فان كلاً منهما من الاداة
على الخط وجزم الفعل **قوله** متى تات تعشوا يقال عشوا اليه واعشوا اليه عشوا انما نظرت اليه بصير
ضعيف وتعشوا محل الضيف على الحال والمعنى متى تات ايها المخاطب على ما لا ضوء ناره التي توقد الاضياء
تري ناره خيرا ياب عند تلك النار خير موقد لها وهو المندرج **قوله** غير داخل في نوع مطلق فان قيل ان كيف
قد يجي للشرط وهو مذهب الكوفية فيكون داخلا في كلمات الشرط قلنا مراده انه ليس بداخل فيها حيث يتعلق
به المباحث الانية لا مطلقا **قوله** كيف للسؤال عن الحال اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان تكون شرطاً
وهو مذهب الكوفية في يقتضي فعلين متحقق اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف
تجلس اذهب بالاتفاق ولا كيف تجلس اجلس بالجزم لمخالفتهما لادوات الشرط الا عند بعضهم في
الثاني ان تكون كاشفاً ما هو الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانها تدل على احوال لا تكون في يد العبد كالصحة
والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اي حال هو اصح ام سقيم وكل من الصحة والسقم ليس في يده حتى يقع
التعليق به يقال كيف تكن اكر من الصحة والسقم بخلاف قوله كيفما تجلس اجلس بالحق كلمة ايها فانها
بالشرط فيستعمل للشرط فيقتضي اثنا فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال بان كان
له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى على اي حال هو اصح ام سقيم وان لم يستقم السؤال
عن الحال بان ليس له حال يسأل عنها يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما في قوله لامرأة المد

بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حله على تفويض الوصف ايضا لفا ذكر كيف عندك في ح كذا قول
المولى لعبد انت حر كيف شئت وكقول الزوج لامرأة غير الموطوعة انت طالق كيف شئت فانه لغويهما
عندك في ح خلافا لما فانه لتفويض الاصل عند المحقق على ما سياتي ومنه ظهر الخلل في كلامه رحمه الله تعالى اولا فلو
قال فان استقام فيها والالغا وترك بيان الحمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى جواز هذا الحمل ولا
يقول في الشرح ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض المشيئة اما لانه تفويض حال العتق فالقول
ان يقال فان استقام فيها والالغا لا يحمل على تفويض الوصف مجازا والالغا واما ثانيا فلانه بانه استقامة السؤال
الحال بقوله بان يصح تعليق الكيفية بصدور الكلام مع انه يصلح بيانا لاستقامة الحمل على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامرأة
الموطوعة انت طالق كيف شئت لاستقامة السؤال عن الحال فقط فانه قيل في يجوز ان يكون بيانا للكلمة معا
في كلامه اشارة الى جواز الحمل على تفويض الوصف ايضا قلت يا بابه ظاهر عبارته لان الظاهر ان يقول فان استقام
ذكر كيف بان يصح اه **قوله** بحسب ان محذوف اعني قوله معتبر ذكر كيف **قوله** اما لانه تفويض بمعنى قوله انت
حر كيف شئت اي تقع للعتق في الحال وذكر كيف لغوا لولم يكن كذلك كان اما لسؤال عن حال العتق وتفويض
الكيفية ليعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية له بعد الوقوع حتى يسأل عنه لانه معنى
ثبت بدونه الوصف واما الثاني فلانه لا لم يكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لا سلم ان الكيفية لم يكن
قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وقد يكون بدونه مال وقد يكون مع مال وقد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا بالاعتقال من الزمان
وكل منها كيفية له قلنا ان هذه المعاني كصفات الاعتاق لا تقع له بعد وقوعه ثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة على
صرح به بعض المحققين فان قيل ثبوت بكيفية مخصوصة بعد وقوعه لا يتناقض مع انصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى
لا يفرض الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات مختلفة بل انما يفرض قبوله بواحد من تلك
الكيفيات قلنا ان الوقوع مطاوعة الموقوع الايقاع فانصاف تلك الكيفيات انما هو تبعها الاصل فلا معتبر به ولو لم
فرادنا بالكيفية المنفية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشرع وتلك الكيفيات ليس كذلك وان
من الكيفيات الثابتة في الشرع لان العقل مستقل في دكرها فلا يتوقف على خطاب الشرع في دكرها ومن هنا ظهر
في كلام الشارح حيث قال اما لانه تفويض حال العتق والفرق بينه وبينه مقابل قليل الاول ان يقول اما لانه سؤال
عن حال العتق على ما ذكرنا ليكون اشارة الى نفي الحمل على حقيقة كان مقابل اشارة الى نفي الحمل على مجازة **قوله**
وتطلق الموطوعة اه هذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كان قوله انت حر كيف شئت وقول انت
طالق كيف شئت لغير الموطوعة مثال لكونه لغوا على اصل اي ح توصيه ان لو قال انت طالق كيف شئت يقع واحدة
قبل المشيئة فان كانت غير مدفوعة بانت فلا مشيئة لها اصلا لعدم الحمل فيلغى ذكر كيف وان كانت مدفوعة في الكيفية

مفوضة اليها في المجلس بان تجعلها بآية او لا تملك لبقاء المحل ان لم يكن الزوج نية وان نوى فان انتقلت نيتها فذلك والا
فرجعية فان قيل اللفظ صحيح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج ولا تأثر نية حتى لو نوى البينة او العدة لا يقع
بل يقع الرجعي كما صرح في الفروع قلنا ذلك في النسخة كانت طالق لا في المعلق كما فيها نحن فيه **قوله** ان لم ينو الزوج وهذا سؤال
مشهور وهو ان المعقولة لا يحتاج الى نية الزوج لانه ما فوض الامر اليها يجب ان يستقل بانبات ما فوض اليها اعتبارا بعلته
التفويضات واجيب عنه في التقرير بانها ما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينة والعدة فيحتاج الى نية الزوج
اعدها ولا يخفى عليك ان اختيار المرأة كاف في هذا التعيين بلا حاجة الى نية الزوج ولما قال ابو بكر الرازي والطحاوي
ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بايها او لا تملك في قولنا في قوله ابي حنيفة وقال بعض المحققين من اصحابنا وهو الظاهر
وقال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الفحولة في جواب الاشكال المذكور فخرج بجوابه فيجب
التعويل على ما ذكره الطحاوي ولما قال ان يقول ان لم ينو الزوج على ما ذكره الطحاوي اذا كانت نية بين هذا التفويض
سائر التفويضات لان المفوض هنا متصرف في نوعين دون سائر التفويضات فالتعويل على ما ذكره الطحاوي باطل **توضيح** ان المتكلم
الى المشية ههنا اصل الطلاق لانه منجز في وصفه المتنوع المبرم وبيان المبرم ان يكون بلفظ مبين او من المبرم
الاول مستغنى فتعين الثاني فيحتاج الى نية الزوج **قوله** وقال في الاية التي اشار اليها تحقيق كلامها اه لا يكون سوا
كالصرفات الشرعية من الطلاق والعقاق والبيع والنكاح وغيرها فحال ووصفه بمنزلة اصله في تعلقها بالمشية حتى لا
العقود بلا مشية في المجلس في مسألة العتق والطلاق بلا مشية في المجلس فان شاء يقع وذلك لانه ما فوض اليه كل حال
حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق والعقاق ايضا فضرورة ان الوصف لا ينفك عن اصله
ولا وجوده لانه يمكن معانيها محسوسا كان معرفة وجوده باثاره او وصفه كوجود النكاح يعرف باثاره وهو
ثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثاره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار
وصفه وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف بتعلق الاصل ايضا والعكس لا يستواء
بينهما في احتياج احدهما الى الاخر في الوجود هذا هو المذكور في كتب مشايخنا في بيان اصل الامامين وقال صاحب
التوضيح في بيان اظهر ان هذا ينبغي على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما
حالات في الجسم ليس احدهما اولي بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعاً وحالاً ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما
عن الاخر اذ البطلان لا يوجد الا وان يكون رجعياً او بائناً فاذا تعلق احدهما بشيئها تعلق الاخر انتهى واعتبر من
عليه بوجوه اما اولها فلا لاجتهاد تخصيص ذلك باليسر محسوس ولما تأتينا فلان الاصل فيما ليس محسوساً يلزم
ان يكون عرضاً واما ثانياً فلا لانه لا ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر به سواء

قام

المحل

قام احدها بالاخر او قاما بشيئ اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعاً فلان عدم انفكاك
انما هو بين الطلاق وكيفية مالا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو بخصوص كيفية اذ عرفت هذا اختلفت
الى شرح كلام الشارع فقوله وتفيد تفويضه الضمير المجزوء راجع الى الاصل وقوله فوجب تفويض الاوصاف
بالضرورة لانه الاوصاف تاج الى الاصل وقوله لان محلها متعلق بقوله يرجع الى الاصل الاول ان يقول ان محلها على تفويض
الحال والصفة متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولزم على تفويض الاصل لزم الفاء فوجب المحل على تفويض الاصل
ولزم تفويض الوصف بالضرورة فانما وجب تفويض الاصل لا يقع شيء في مثلتي الطلاق والعقاق ما
لم يشاء كل من المرأة والعبد في المجلس فان اشادت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة في غير الموطوءة والموطوءة واذ
شاء العبد عتقا منجزا يفتق بالاهتفاق واذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك
باطل ويقع العتق عند ابي حنيفة وعلى قياس قوله ما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك كما ذكره
في الكشاف وقاله وماريته في كتاب اقول وعلى قياس قوله ما ينبغي ان يثبت ما شاء العبد بلا شرط ارادة تامل
قوله الاستيفاء اي طلب الوصف **قوله** بعد ما منصوب على المفعول بصرك **قوله** عن كيفية
الضمر والضمير الراجع الى الضمير محذوف **قوله** لكن ثبت ادنى اوصافه فيثبت الرجعية في الطلاق لانها ادنى
اوصافه **قوله** فان قيل اه اعترض من قبل الامامين **قوله** لطلب الفعل والتفويض اي تفويض اصل الفعل لانه
لا يجب وجود الفعل بل لطلب حصوله في الاستقبال وتفويضه الى الخاطب ولا تعلق لتفويض اصل الفعل كيف بل
هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف ان طالق لا يقع في الحال ولا يتغير بدخوله كيف بل يكون كيف تفويض
الوصف في المدفوع بها فكان ما قال ابو حنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق موجب وقوع الطلاق في الحال
قبل دخول كيف عليه فذلك بعد دخوله عليه ولا يغيره كيف عن حقيقة كان قوله طالق بنفسه كيف ثبت يوجب
تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال
الامامان معنى الكلام عرفاً واستعمالاً حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقال لا يقع شيء ما لم يشاء في المجلس
وجعلنا كيف مغيراً الاول الكلام **قوله** قيد لما قبله ومغيراً بلا مرية فكيف يعطى **قوله** لما قبله حكم قبله كان يريد
قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف ثبتت انما يكون قيداً ومغيراً لما قبله فيما يصلح ان يكون قيداً
كما في ان طالق كيف ثبت للموطوءة بخلاف غير الموطوءة بخلاف نحو انت حر كيف ثبتت فانه لغويها على ما تقدم
لا قيد لعدم صلاحية له وفي صورة الموطوءة انما يصير قيداً بالنظر الى الوصف لا بالنظر الى الاصل ولا يخفى عليك ان لا
وصف قبل ذكره والثاني ان قوله ما لا يقبل الاشارة في حاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بغيره لان مقتضى انتفاء
الاحكام الفاسدة وبطلانها على منبذها واللازم لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان

بطلان

اللازمة ان الربا مثلا وسائر البعائات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي ما
لا تقبل الاشارة فلو كان مذكورها صحيحا كان الاصل في مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع
موجب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لا فاسدا او كان **قوله** الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا اجازا
لا فاسدا وهو باطل بالاجماع **وقوله** اشار بالتأمل الما ذكرناه والثاني جواب عن دليل الامامين والا اول جواب
بما ذكره الشارح **قوله** كما قال القوم قال غزالي السلام واماكم فكم للعدد الذي هو الواقع انما عدل عنه لاننا نمتشي
في الطلاق فقط لا في غيرها اذ لا دلالة على وقوع شيء من المردودات واما الطلاق فلا يخلو وقوعه عن العدد انما
بطريق الاقتضاء كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او طلقتين او طلقات بقرينة قوله كم شئت
وهو بيان الشارح خلل تأمل واما بطريق الذكر كما في قوله انت طالق واحدة او اثنتين او ثلاثا فاذ لم يخلو عن العدد
والعدد مفروض المشيئة لم تطلق قبل المشيئة هذا في كم الاستهامية ولهذا قال كان انت طالق ان عدد شئت
لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اى عدد لكن المراد بها هنا التفويض المشيئة مجازا وبشئ كان في خبر
الاسمية والابهام والافتقار للتمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان في خمسة امور احدها ان الكلام مع
الخبرية محتمل للصدق والكذب بخلافه مع الاستهامية الثانية ان المتكلم بالخبرية لا يستدعي مخاطبة جوابا لانه
مخبر المتكلم بالاستهامية يستدعي لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقدر به الهمزة بخلاف
المبدل من الاستهامية ويقال في الخبرية كم عبيد لي خصوصية بل يستوي وفي الاستهامية كم مالك اعشرون ام ثلثون
الرابع ان تمييز الخبرية مفرد او مجموع تقول كم عبيد ملكك وكم عبيد ملكك ولا يكون تمييز الاستهامية المفردا
والخامس ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتميز الاستهامية منصوب **قوله** على نفس الواقع وهو العدد **قوله**
تعلق احد اى اصل الطلاق **قوله** بخلاف كيف فانه لتفويض الوصف لا الاصل على ما مر **قوله** بان طالق مطلقا
لذا في الكشف وعمله في التقرير بان لا كان **قوله** للعدد المبيهم كان له التعيين لا مبهم **قوله** لا يعرف بالاضافة
المعرفة لشدة ابهامها **قوله** اعتماد على المقسم لان كلامه الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالثة
باعتبار استعمال اللفظ في معناه **قوله** والاول اصح لان مورد التقسيم يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك
في النص والمفرد الذي هما من اقسام التقسيم الثاني كالظاهر لان ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما في الكشف
فلا ينفرد بهما من الصريح **قوله** لانه لو ضويع قام مقام معناه توضيحه ان حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين
الكلام وثبوت به وقيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا
من غير نظر لا ارادة المتكلم ونيت فصار اللفظ بحيث ينشأ الحكم بالتمويه ذكره فناء او وصف لو غير نوي
اولم ينو فاذ قال يا حر او يا طالق او انت حرة او حررتك او انت طالق او طلقتك كان ايقاعا نوي او لا

مطلوب او المستفاد

لو اراد ان يقول سبحان الله فحرم على سائر الناس صراوات طالق وقع العتق والطلاق ولكن لو اراد ان يصرح
موجب بالنية المحتملة فذلك وصديق ديانة لا قضاء **قوله** واما الكناية لما ذكر الصريح شرع في بيان الكناية
وهي في اللغة ان يتكلم بشئ يستدل به على الكنى عند الكفر والفاطمة على ما في المصباح وفي عرف اكثر البيانين
ان يذكر لفظ ويراد معناه لانه لا يستقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع له والانتقال من التابع
الى المتبوع مما لا يخفى فيه ومناط الاثبات والنفي والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فصح ان يقال فلا
طويل النجاد قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل لو كان له حال المعنى الحقيقي كان قوله في السموات
مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه مقصودا لذاته فلا يلزم
الكذب بل استحالة المعنى الحقيقي او عده لان مرجع الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فعلم منه ان اركان المعنى الحقيقي
ليس بشرط في الكناية وان كان مستوعبا لما يشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه مقصودا بالثبات وليس
وفي عرف الاموليين ما استمر المراد به في نفسه حقيقة او مجازا فالمعينة التلميح صريح والتحجيم وعلب معانها
المجازي في الاستعمال كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد شتر بينهم اطلاق لفظ الكناية
على الفاظ يقع بها الطلاق اعني عندى لسترى رحلك انت واحدة باين بته بته حرام حلية برة حبك
على عاربك الحق باهلك وهبتك لا هلك سرحك فارتك انت حرة تغتقى تحرى لسترى اغربى اخربى
اذ هبتى قومي ابنتى ازواج اذهب الى جهنم ونحوها واختلفوا في الطلاق الواقع بهذه الفاظ فقال الشافعي
انه رجبى وقالت اصحابنا انه باين ولستدل الشافعي بانها كنايات عن الطلاق على ما دل عليه قولهم كنايات الطلاق
والطلاق يعقب الرجعي فلذا ما كنى به عنه لان الكناية لا تغني الاما يفيد الكنى عنه ولنا ان تعرف الابانة صدور
من اهل مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية وكل تعرف كذلك يكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والحلية فظاهر
واما القصد فلا يسأتى في بيان حكمها من لزوم النية فيها ودلالة الحال ملحقة بالنية واما الولاية الشرعية فلان
الحاجة الى الطلاق البايين ملته كيلا يند عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عهدتها بالرجعية
من غير قصد وقوله انها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعي اجاب عنه اصحابنا باننا انما نطلق الكناية
على هذه الفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها غير مستقرة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان فان كل احد يعرف
معانيها لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام في اتصال به هذه الفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البايين معلوم المعنى هو
البيونة الا ان محل البيونة هي الوصلة وهي متشعبة انواعا مختلفة كوصلة النكاح ووصلة الملك وغيرها
المراد لانه نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البيونة فيه كاستعيرت لهذه الفاظ لفظ الكناية مجازا

وانما احتاجت الى النية وان صريحة في الحقيقة ليزول انهام المحل وتبين بينونة عن وصلة النكاح ويقع
بوجوب اللام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعا كما
قال الشافعي واعتض عليه بوجهين أحدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف في تصحيح بينونة بهذه اللفاظ لجواز ان يكون
كنايات عن مرجح الطلاق حقيقة وتكون المعنى الحقيقي وهو بينونة عن وصلة النكاح مراد ايضا مع فان الجمع بين
المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكناية سيما على اصطلاح البيهقي والثاني انهم ان ارادوا ان معانيها المعنوية
ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى القوي كاهو كذلك في الكنايات
وان ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهرة فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى
المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية بالاستتار لمراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا في الكناية ارادة الازم
ثم الانتقال من الملزوم الى المشرط البيهقي حتى يراد بهذه اللفاظ معانيها الحقيقية وهو بينونة ثم ينتقل من
الى معنى اخر يقع بينونة واجيب عن الاول بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التناقض وهما
المتنافاة حاملة لان المعنى الحقيقي يقتضي بينونة وانقطاع الرجعة والمعنى المكنى عنه يعقبها والجمع بينهما جمع بين
المتنافيين ومن اجل الامتناعين المذكورين اجاب بعض اصحابنا عن الشافعي بان هذه اللفاظ كناية عن حقيقة
عن الفرقة والبينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد بينونة بالضرورة لان مرجح الطلاق حتى يقال
انه يعقب الرجعة فلذا ما كنى عنه واذا فسرنا الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق مجازية لا حقيقة وانما
حقيقتها انها كنايات عن الفرقة الحاملة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب سلم اختاره الشارع الا
ان في كلامه مناقشة اما اوله فلان قوله بان يستعملوه على قصده اى على قصد الاستتار ليس على ما ينبغي لان منشاء
الاستتار في الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قد الاستعمال كما ان منشاء الظهور في الصريح كثرة الاستعمال
والاستتار وان كان قد يقصد لا غرض صحيحة لكنه لا يصلح منشاء للكناية لان المعنى المراد متى استتار بقوله استعمال
يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استتاره او لم يقصد ومتى لم يستتار بكثرة الاستعمال يكون مرجحا وان قصد
المتكلم استتاره كيف وان قوله الزوج انت باين كناية وان لم يقصد استتاره ثم الكتاب لقوله بان يستعملوه على
قصده ان يقول وان كان ظاهرا في نفسه بدلقوله وان كان معناه ظاهرا في اللفظ ولما ثانيا فلان قوله بالبيان
المراد ليس على ما ينبغي بل الاول ان يقول معلوم المعنى حتى ينتظم التردد الا في في الايراد لان لفظ المعنى اعم من
المراد فينتظم التردد بكلا شقيه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فلا ينتظم التردد بكلا شقيه بل انتظم
الشق الثاني بان يقال ابتداء في الايراد على ذلك الجواب لانهم ان المراد معلوم كيف ولا يمكن **قوله** حيدل فيه
المشرك والمجمل لان فيهما استتارا بدون استعمال اما في المشترك فلتزاحم المعاني واما في المجمل فلا بهام الواقع
فيه

فيه واما بعد الاستعمال فلا استتارا لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزاحم والمجمل بدون البيان
قوله فاستفريت لها تلك اللفاظ **قوله** الا اعتدى واستبرأ استثناء من قوله فتفيد بينونة ويجوز
استثناءه من قوله ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاول ظاهر **قوله** اما الاول فتضمن قوله اعتدى
لا ينبغي عن قطع الوصلة عن النكاح اصلا حتى يقع به باينا لان معناه الحقيقي الامر بالحساب ويجعل ان يراد به
عندتم الله او نهي عليك او بعد الاقرار اى الحيض وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولا دلالة فيها على قطع
الوصلة اصلا والمراد مستتر فاذا نوى عد الاقرار اودل عليه الحال من مذكورة الطلاق وغيره ازال الابهام
ونسب الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا بها لان عد الاقرار يقتضي سابقية الطلاق بالضرورة تصحيا
للامر فكان قال طلقك وانت طالق فاعتدى والضرورة تندفع باثبات واحد رجبى فلا يضار الى الزائد وفيه
انتقال من الازم الى الملزوم الذى هو لازم متقدم وهو الطلاق على ما هو المقترع في الاقتضاء فيكون كناية على
وان كانت غير مدخول بها فلا ضرورة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقرار ينتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق
غير المدخول بها لا يوجب العدخ في يجعل قوله اعتدى مجازا عن كون طالق بطريق اطلاق اسم السبب على الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد لا عن طلق نفسك لانه تحييز لا تحييز فلا يقع به الطلاق ولا عن انت طالق او طلقك
لانهم يشترطون التوافق بينهما في الصيغة فلا يكون صيغة الاخبار مجازا عن صيغة الانشاء في قوله مستعارا
عن الطلاق نوع خفاء والحاصل انه ناجزا زادة المعنى الحقيقي في المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعد ذلك في غير
المدخول بها جعل مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب على اصطلاح البيهقي كونه هذا الاطلاق لما كان
يكون السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة غلة غائبة فيتحقق اصالته على ما تقدم في باب المجاز قال رحمه الله
ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به وكناية ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به فاطلاق
الشارح كونه مجازا ليس على ما ينبغي واما قوله مستبرأ رجلك فلا في تفسيره لا اعتدى ونصيح لما هو الحق من العدخ
اعنى طلب براءة الرحم لانه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزويج بزواج اخر فاذا نوى ذلك
اودل عليه الحال ثبت الطلاق الرجعي اقتضاء بعد المدخول ومجازا ان قبل المدخول على ما في اعتدى فلا دلالة
فيه ايضا على بينونة واما قوله انت واحدة فلا في محتمل انت واحدة في قولك اودل الحال او عندى او تطلق
واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعي اذ لا دلالة فيه ايضا على بينونة ولا مقبى باعتراف واحدة عند عامة المتأخرين
وقيل يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة للطلقة ولا يقع اذ ارفعت وان نوى لانها صفة لشخص
والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارع **قوله** كانه حال الرضا او دلالة الحال كمال مذكورة الطلاق اعلم
ان الاعمال ثلاثة حالة الرضا وحالة مذكورة الطلاق وحالة الفصم والكنايات على ثلاثة اقسام منها ما

يصلح جوابا وورد الاسبا وشما خوارزمي اذ هي اخرجي قومي تقني لتتري تخزي ومنها ما يصلح جوابا
 لاذ اخو خلية برية بامر بته حرام ومنها ما يصلح جوابا لاردا ولا شتما نحو اعتدى ولا يتبرئ رحمة في حالة
 الرضا لا يكون شيئا منها طلاقا الا بالنية لانها تحتل الطلاق وغيرها فلا بد من تعيين المراد والفرق الجلاء
 ليست حالة مذكورة الطلاق ولا حالة الفصم فيتعين بالنية ويكون القول قوله في انكار النية مع بينه
 لانه امين في الاضمار بما فيه وفي حالة مذكورة الطلاق لم يصدق قضاء في انكاره النية فيما يصلح جوابا لاردا
 لان الظاهر مراده الطلاق عند مذكرته والحكم انما يتبع الظاهر ويصدق فيما يصلح جوابا وورد في حالة
 الفصم يصدق في القسم الاول والثاني لاحتمال الرد والشتم ولا يصدق في القسم الثالث لان الفصم يدل
 على الطلاق وعن ابي يوسف انه اذا قال في حالة الفصم لا ملك لي عليك ولا يسيل لي عليك وخليت بسبك
 وفارقتك وقال لم انا الطلاق صدق بالطلاق فيها من احتمال معنى السب **قوله** بناء على استنار الراد بها
 وقصورها في الافهام اى استناره باعتبار ايهام المحل على امر ولا يخفى عليك ان الاول ان يجعل الاستنار منشاء
 للحكم الاول اعني وجوب العمل بالنية لان الاحتياج الى النية نشأت من الاستنار على ما تقدم وجعل قصورها
 في البيان منشاء للحكم الثاني اعني عدم اثبات الحدود بهذه اللفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل **قوله**
 بنحو جامع فلا تارة او واقعتها اى بكل ما ليس به في الزنا فيصدق فيه قوله صدقت لمن قال يا زاني
 لا زنا فيه لا مد عليه بقوله صدقت لعدم كونه حرجا في الزنا لاحتمال التصديق وجوها مختلفة نحو
 ان يكون تقديره كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذا اذ صدقت في انجاز وعيدك بنسبة الزنا
 ويدخل فيما ايضا قوله وانما تشهد لمن قال لا تشهد انك زان فانه لا مد عليه من قال وانما تشهد لعدم كونه
 حرجا في الزنا لاحتمال خلافه قال وانما تشهد بمن شهد به فانه قد كونه حرجا في الزنا لعدم احتمال
قوله ولا يحد بالتعريض ايضا وهو ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحد به **قوله**
 الشافعي وقال مالك يحد بالتعريض مستدلا بما رواه الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان عمر يغيب الحديث
 وعن علي انه كان جلد رجلا بالتعريض قلنا ان الشارع لم يقبل التعريض فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها
 في العدة واباح التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا وقال واجتنب عليكم فيما عرضتم به من خطبة
 النساء فاذا ثبت من الشارع نفي اتحاد حكمها في غير الحد لم يجز ان يقصر مثل علي وجهه بوجوب الحد المحتاط في
 ذكره وما رواه يحمل على التعريض لا على الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا عن التعريض **قوله** كاف التشييد
 العموم عندنا كما قاله شمس الائمة ثم قال ولهذا قلنا في قوله على رضاه عنه يكون دما ووهما كدما لانه
 يجري على عموم فيما يندرى بالشبهات وما ثبت بالشبهات ايضا كالا موال فكان الكاف يوجب العموم

في محل محتمل فكان نسبة الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول لان العام مما يفيد القطع لدولة عندنا فان قيل
 هذا منقوض بقوله لعبدك انت كالحرة ليس بعام والافتقار لمخاطب لكنه لم يفتق قلنا ان العمل بحقيقة
 الاضمار ممكن في حصة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى المجاز وهو الاشياء ولو قلنا فهو لا يرد الجمع
 بين الحقيقة والمجاز **قوله** شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع وهو التقسيم باعتبار اركان المخاطب المعنى
 من اللفظ وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على المعنى مطابقة وتضاد والتزاما على ما يظهر لك **قوله**
 المعترف مقام الاستدلال لصحة المفهوم **قوله** امور لا عبرة لها ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة على ما نقل عنه
 رحمه الله تعالى ومنه ايضا الحصر المفهوم من التقديم في خوزيد اخرب **قوله** والام لم يكن متأخرا لان الوقوف
 عليه مقدم على الوقوف لا مؤخر عنه **قوله** كالتعليك لعمدة وقوعه فان وقوع الاعتقاد عن الامر لا يصح بدون
 التعليك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك **قوله** كالا هل فانه يتوقف عليه صحة السؤال عن القرينة عقلا
قوله او صحة صدقة البرقع عطف على قوله صحة والضرب المجزور راجع الى الحكم المطلوب **قوله** كالحكم اى لفظ الحكم
 يعنى ان لفظ الحكم يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والنيان عن الامة وقوله
 عليه السلام رفع عن امة الخطاء والنيان اذ لا بد من تقدير صحة صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والنيان
 واقفان لا يصح استناد الرفع اليهما وانما الرفع حكمها فيقدر الحكم اى رفع عن امة حكم الخطاء والنيان
 ولو لم يقدر الحكم لم يكن الخبر برفع الخطاء والنيان صادقا بل كاذبا وانفس الخبر برفعها فلا يتوقف عليه
 الخبر كاذبا بل كلام تام ولهذا قال صحة صدقة من هذا اختلفوا في ان هذا الحديث مجمل او لا ذهب الجمهور
 وابو عبد الله البصري لانه مجمل لانه لم يستقم استناد الرفع الى نفس الخطاء والنيان لوقوعهما في
 التقدير ضرورة وفيما قدر وهو الحكم اذ دام لتكرره والكل لا يراد لتعذره اولان الضرورة تندفع بالبعض
 وليس ذلك البعض بعين لعدم المرجح فلم يفتح دلالة فكان مجعلا وذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وحججهما
 بان عرف اهل اللغة استعمال قبل الشروع في رفع المؤاخاة والعقاب وهو التبادر الى الغم عند سماع هذا الذكر
 فلا اجمال لاقتناع الدلالة فانه قيل لو كان العرف كذا ذكرتم لارتفع الغم بالخطاء والنيان كونه من المؤاخاة
 والعقاب لكن اللازم باطل لا يسلط بها والملازم مثله قلنا لا نسلم ان الضمان عقاب اذ المراد بالعقاب ما يتعلق
 بالنفس من المضار والضمان متعلق بالمال ولو سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا للعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب
 والتخصيص اول من الاجمال **قوله** والاولى اى ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى على صفة القول
قوله وقد يتوقف عليه اى على لازم متقدم **قوله** على معناه الجار متعلق بالطلاق والضرب راجع الى البعض **قوله**
 كزوال الملك فان صحة الطلاق لفظ الفقير على الفنى يتوقف على زوال الملك وهو من قبيل الدال بالاشارة على

مظهر ما الدال على عبارة

فهمه ولتسمه ذاتيا وهذا من قبيل الدال بالاشارة ايضا على ما ساقى **قوله** بها اي بولطه المناط **قوله** الى ان يتبين
فهمه على مقدمة شرعية وذلك من قبيل الدلالة **قوله** عليها اي على مقدمة شرعية كانه القياس الشرعي **قوله** ان هو
الدلالة اي الدلالة اللفظية الوطعية لا مطلق الدلالة على ما يدل عليه الخبر بقوله فهم المعنى **قوله** فهم المعنى اي فهم اللفظ
اعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم وان كان بمعنى الفاهم فهو صفة اللفظ وان كان بمعنى المفهوم فهو صفة
المعنى ولما ما كان فلا يصح حمل على الدلالة وتعريفها به فالاول ان يقال كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق
للعلم بالوضع واجب عنه بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى
هي الوضع ثم ان هذه الاضافة العارضة لاجل الوضع اغنى الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبداء وصف اخر له هو
كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع وان اقيست الى المعنى كانت مبداء وصف اخر له هو كونه بحيث يفهم
من اللفظ وكلا الوصفين لازم للدلالة فلما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه
المعنى جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انهما منه **قوله** والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريف الدلالة بلازمها بالقياس الى المعنى كان قوله كونه اللفظ
يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وصفة للسامع وكذا الانهما موصوف
للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة لللفظ وكذا انهما من المعنى من اللفظ صفة للمعنى تعريف الدلالة بالفهم سواء
كان مصدر راس المبني للفاعل او مبني للمفعول فان قيل ان الفهم لو كان صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة يصح ان يشق منه
ما يصح حمل على اللفظ كما يشق من الدلالة لفظ الدال المحمول على اللفظ حيث يقال لفظ دال قلنا ان هذا التامر دال وان كان
الفهم وصفة لللفظ لانه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني فهم المعنى من اللفظ والمركب ايضا ان يشق
منه ما يصح حمل على الموصوف وانما يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعتراض التعريف العلامة على الوجه الثاني
بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قوله فهم السامع
المعنى من اللفظ فهناك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم
فان اراد هذا الجيب الفهم المقيد بالمفعول من الموصوف بالتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان
المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد
دون المجموع المركب فيكون حلا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة
للفظ فبالا ايضا فهمهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما بالمعنى
فدعوه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانما فهم المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح
لأنهم الآن يقولون بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكرنا لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصحيح بل

فهم

ينهم من ماهو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم
ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكره تعريفها معنى هو صفة ثم ان دالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه
المعنى دلالة واضحة لا شبهة فيها فالقصور من قولهم فهم المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
فان مقام الكلام **قوله** بالنسبة الى العالم بالوضع احتراز به عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقعهما على العلم
بالوضع والمراد بالوضع هنا وضع ذلك اللفظ في الجملة لا وضع ذلك المعنى للتلاخيص عنه التوضيح والالتزامية
فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى
من اللفظ عليه لزم الدور واجب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ متوقف على العلم
بالوضع ومن ثمة المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان
السابق فلا دور لتفكير الفهمين والثاني ان فهم المعنى من اللفظ متوقف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع متوقفا
على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فظهر هنا تفكير الفهمين بحسب الاطلاق والتقييد كما ظهر في الجواب
الاول بحسب الزمان **قوله** لا فهم منه متى اطلق اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييد العلم بالوضع
اشارة الى ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة بل كان تقييد بالاطلاق حيث قال اذا اطلق اشارة الى ان
مجرد العلم بالوضع لا يكفي فيها بل لابد في تحققها من مجموع الامرين اطلاق التكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة
صفة قائمة باللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه الصفة لا يتحقق في الخارج مالم يوجد الامر المذكوران
هذا بناء على ان قوله لا فهم منه متى اطلق مرتبط بقوله بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا التقييد في التعريف
على ما هو المتبادر من النظرة الاولى لكن التحقيق ليس كذلك بل هو عطف على قوله فهم المعنى ومربط بقوله ان اطلق
واشارة الى انهم لم يقيسوا الكلية في الدلالة كما اعتبرها اهل العقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا اذوا في تعريفها كلمة اذا
الدالة على الجزئية دون كلمة متى الدالة على الكلية فويصح ان اهل العقول اعتبروا في الدلالة الوضعية بعد اعتبارهم
العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دالة اللفظ على معناه بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم
وقال بعضهم متى اطلق فاضطررنا في الدلالة الالتزامية الى اشتراط اللزوم العقلي بمعنى استناع الانفكاك لتصبح
الكلية المذكورة ولزومهم خروج اكثر المجازات المستعملة في متعارف اللغة عن الدلالات الثلاث المطابقة
والتضمن والالتزام فالتمسوا خروجها وقالوا لا دالة للفظ الاسد مثلا وصرح على المعنى المجازي اعني الرجل
الشجاع بل الدال هو المجموع المركب منه ومن القرينة المنصبة اليه حاله او مقالية **قوله** واعتراض عليه
بان الدال على المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة لم يكن المجاز في رأيت اسدا في الحمام
مثلا مجازا في الفرد بل لم يوجد فيه مجازا اصلا وهو خلاف ما ضره وانه واجب بان المجاز هو اللفظ المستعمل

وصحة الربوا والخاصة لكل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقيدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال
الملك وجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع وجوب رد الزائد في الربوا **قوله** بخلاف غيره
له بذلك المعنى اشار المعنى المذكور في كلام بعض الاموليين فانه لا يكون نفس الموضوع له بل يكون من لوازم
المعنى فان الموضوع له لا بد وان يكون مقصورا في الجملة **قوله** تلك المرأة اي المرأة التي طلبت القديم بطلبها
قوله ذاتا احتراز عن الدال بدلالة على ما سيأتي وفي تفسيره الذاتي اشارة الى المقدمة الثالثة المذكورة
سابقا والحال المراد بالذاتي ههنا ليس مصطلح اهل العقول بل ما ينسب الى الشيء بلا واسطة ولا يكون جزوه منه **قوله**
بشرط كون الارز ذاتيا في الدلالة التزامية **قوله** اي اطلاق بعض العبارات وفيما اشارة الى ما ذكره في المقدمة
الثانية **قوله** مثال الدالة اي اشارة **قوله** اشارة الى ان النسب لا يثبت بالاباء بل بالولد والولد هو
الوالد فاختيار الاطباء مع حصوله المقيد بدونه من الحكم لا يكون الحكم منها ان النسب لا يثبت الا بالاباء لان الام لا يخصص
ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به بالاجماع بالنسب وهذا النسب لازم
للمعنى الموضوع له اعني الولادة لا بد فيدل عليه ذلك النظم باشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى
والا واسطة بينها اصلا فلا يكون دلاله ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لاجزائه خلافا للموضوع له على
ما رسم صاحب التنقيح ومنها ان الاب لا يملك حق التملك في مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للولد ومنها انه
لا يحجب بوطئ جارية ابنه وان علمت انها على حرام ومنها انه لا يجب العقر عليها ان اذا استولد جارية ابنه
ثبت النسب منه ولا يجب عليه رد قيمة الولد **قوله** اشارة الى زوال ملكهم له وذلك لان قوله له للفقر المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سبق استحقاق من وقع قوله له للفقر المهاجرين بدلائله وهم ذو القربى
واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله له فله **قوله** لرسول الله في غني مطلق ورسوله عليه السلام اصل
من ان يطلق عليه اسم الفقير سها من الغنى وفيما اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعني ملك الله
في وصفتهم بالفقر مع انهم كانوا يسلمون بقوله له اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له
لان الفقير من انقص بالفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان يبعد يد عنه لان من بعدت يد عنه سمي
السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للمعنى الموضوع له اعني الفقر وعدم الملك لاجزائه منه على ما رسمه
صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة والمجاز حيث شبهوا بالفقر لاحتياجهم
وانقطاع طاعتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ما في السبيل فانه مسافر طاعة الوصول الى المال ولستدله على الكفاية
والسنة اما الكتاب فقوله له ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وذلك لان الله تعالى السبيل على المؤمنين
وليس للراد بالسبيل الحسنى بالاجماع بل السبيل الشرعي والتملك بالقهر اقوى سبل جهات السبيل الشرعي فيكون متفيا

مطلوب في الدلالة

وقوله

وقوله له اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك لهم **قوله** وما السنة فاروى ان عينه برخص
انما على صرح المدينة وفيها ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وابسر امرأة الراعي قالت الملة فلما صبح الليل
قصدت الفرار فاصفقت يدي على بعير الارغاضتي وصبغت يدي على ناقة رسول الله فركنت الى فركبتها
وقلت ان تجاني الله تعالى فله على ان اخرجها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا تدرى ما لك ابن
ادم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقراء على الحقيقة فيلزم زوال ملكهم لارضا مقدما على المزموم والحجاب
عن الالة الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفي السبيل علينا الا على اموالنا ونحو نقول به فانهم بالاستيلاء لا يكون
ارقابنا ويملكون اموالنا والثاني ان المراد في السبيل في الاضغاة الدنيا على ما روى عن ابن عباس والثالث ان الراد
به نفي الحق كما قال السدر واجب عن الالة الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز باعتبار مكان لان في حالها
على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف قبل تقدير الاصل وان كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على الله
ورد بان المعنى في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من اخرجوا الموضوع له وعدم ذلك حال اعتبار الحكم من الثبوت
والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم مع اللقطة بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجازا بالاول وقولنا خلف
هذا الرجل ابوه طفلا بينهما حقيقة مع ان القتل حال التكلم بهذا الكلام قتيلا حقيقة والرجل ليس بطفل ثم
المعبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من معلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلف ابوه طفلا حقيقة
وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه وليس بطفل والقتيل حال الخلق
فان سلبه مقتوله فعلى هذا اضافة الديار والافعال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخرجهم وان
لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ولما جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة
لا تصح ان يكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك لهم على وجه يدعي الخصم لان غاية ما لزم من ذلك
ان يكون ملكا لهم حال اخرجهم الذي جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقاته وذلك لا ينافي في فهم حال
استحقاقهم سلبا واجيب عن الحديث باننا لا نسلم ان عينه اخرجها والوجب للملك هو الاخراج
لكن سلم ذلك فنفي الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينه ولو سلم ذلك فهو ما روى عن علي رضي
انه قال النبي عليه السلام يوم فتح مكة الاتزل واركن يعني الذي ورثها من خديجة فقال عليه السلام من ركن
لنا غنيل **قوله** من دار وكان مستوليا عليها عقيلا بعد هجرته عليه السلام وهو عقيلا ابن الحارث لابن ابي طالب
قوله عما خلفوا العدة بصيغة المجهول لا المعلوم لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن دارهم واموالهم صاروا
كان مالهم ودارهم تركهم لانهم تركوا مالهم **قوله** لان الفقير الجار مع مجرده خبرا لان وقوله لا يبعد اليد غنط
عليه **قوله** وهو لازم لعدم ملكهم شيئا فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله له للفقر المهاجرين

هو اجاب السهم من الغنمة لهم وقال ههنا هو عدم ملكهم شيئا قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابق لقوله
للقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره هنا هو المعنى المطابق لقوله فقرار المهاجرين بدونه الام فقلنا
يتوجه ان يقول انه اشارة في عدم ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق **قوله** لا جزء له عطف على قوله لانهم
قوله عن العوارض الخارجية لكونه عام خاص به البعض فانه لا يفيد القطع **قوله** لانها بالسوق
لا يخفى عليك ان انضمام بالسوق على الترجيح على الثاني لا الترجيح مطلقا قالوا ان يقول يتخرج على الثاني لانها
بالسوق دون الثاني **قوله** فان قوله عليه السلام في حق النساء لا يخفى عليك ان هذا الحديث مشهور
في الكتب ذكره كثير من العلماء مرفوعا واستدل به الشافعية بطريق الاشارة على ان اكثر الحيف خمسة
عشر يوما لكنه ما طعن النووي في شرح المذهب بانه موضوع لا اصل له فقال ابن الجوزي انه لا يعرف
واليسبق لم اجده **قوله** كما ذهب اليه الشافعي قالوا في اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل الاشارة
الحديث المذكور وقالوا انها ان معارض الحديث ابي امامة الباهلي حيث صرح بان اكثرها عشرة
ايام ورجحناه عليه لكونه عبارة في العشرة فان قيل لانها لم المعارضة بينها لجواز ان يكون المراد بالشرط
البعض مطلقا لا النصف حتى ثبتت المعارضة بينهما وبصار الى الترجيح بالعبارة واذ كان المراد مطلقا البعض
فلا ينافي ذلك الحديث مدعا من ان اكثرها عشرة ايام ولو سلم المراد به النصف لكنه لا يلزم منه المعارضة
ايضا لان اكثرها ايام الامة ستون وربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فكانت لا تنصوم ولا تقبل
في نصف العمر لكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر على ما قاله الشافعي حتى ثبتت المعارضة
لان الربع الذي عد من ايام الحيض هو ثلث ما بقي من ايام الصبي اعني خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث
عمرها بعد اخراج ايام الصبي ايام حيضها وهذا مما نقول به لانا نقول ان ثلث شهر ايام حيضها فيلزم ان
يكون اكثرها عشرة ايام وهو مدعا والحاصل ان حل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما ادعينا
ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان الشرط حقيقة في النصف فلا يراد به البعض المطلق بل ضرورة
وما ذكرتم من التوجيه على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض
ولسوى النصفان في الصوم والصلوة وتركها ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشيء لانا لاننا لان
اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلوة في مدة الصبي مشترك بين الرجال
والنساء فلا يصح سببا لتقصاه دينهم فلا يكتف بسوق الحديث فيعد تسليم كون المراد بالشرط النصف
لابدان يكون اكثر ايام الحيض خمسة عشر من كل شهر حتى ينتظم الحديث قلنا لاننا لان الشرط حقيقة في النصف
ولو سلم ذلك لكن لاننا لان المراد ههنا معناه الحقيقي لجواز ان يراد به البعض مجازا وذلك لان حمله على النصف

الحقيقي

الحقيقي يستدعي اعتبار المجازة انهم ناقضات عقل ودين باعتبار المطلق الكل واردة البعض واردة
البعض اذ جميع النساء ليس ذوات الحيض خمسة عشر يوما بالاتفاق بل بعضها انقص منها وليس احد
المجازين اولى من الاخر فقلنا قوله انهم ناقضات العقل والدين على الحقيقة والشرط على المجاز لانه هو
لان حل الشرط على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين احدهما انهم ناقضات عقل ودين والثاني انهم
احدهم شرط غيرها لا تقبل ولا تنصوم فحل الشرط على البعض المطلق او لا فلا ينافي الحديث ما ادعينا
من ان اكثرها عشرة **قوله** فيما يكون سياق الكلام لا جمل فقلنا قوله عدم انهم ناقضات العقل والدين
سيق لبيان نقصان دينهم فيجوز فيه العموم لبيان التهمة المحل الحيض فلا يجزى فيه العموم ولا يعمل
التخصيص لانه زيادة على المطلوب بالنص **قوله** ~~كل ما لا يستلزم ان يكون الولد~~ وان كان الام يستلزم ان يكون الولد
واموال ملك الاب اي اللام المجازة في له ومراده بكونه ملكا لحق التملك لا التملك حقيقة اذ لا يلزم في مال
الاب حقيقة الملك والام ملك الابن وطى جارية كالاته المشتركة **قوله** كانه القيد المستنبط من العلة
احترازه عن القياس المنصوص من العلة فانه خرج بقوله المفهوم **قوله** ذاتي اي لا يولطه مناط الحكم **قوله**
اخرج القياس اي بلاكسيمه اعني منصوص من العلة ومستنبط من العلة الاول بالاول والثاني بالثاني
قوله ومعنى مقصود عطف على قوله صورة معلومة **قوله** والايداء هو المعنى المفهوم اي المفهوم لغة وهو المعنى
المقصود ومناط الحكم **قوله** ومعنى معناه وهو الايداء **قوله** فيكون مضافا الى الشئ او لا يابولطه
الرأي كما كذلك في القياس المبني على الرأي قال في التلويح حكم الدلالة مستند الى النظم وانما عدل عنه
الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم مرصوا الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان
الاشارة النظم والمعنى جميعا وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم في الاشارة ~~بما سئل~~ سألنا عن المعارض فيقدم على
الدلالة وهذا صريح في انه لا نظم في الدلالة حتى يستند اليه الحكم **قوله** فانه ايضا بمنزلة النص فيجب انهم مرصوا
اي الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليق في الجملة وتعيين الوصف الذي به التقليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل وتعيين الفرع ومن البين ان التخصيص على العلة لا ترجع الثلاث
الاخيرة فكيف ثبتت بالقياس المنصوص من العلة ما يندره بالشبهات على ما دل عليه سياق كلامه **قوله**
والظاهر العموم فالمعنى لا تقط زرة واحدة كانت او جمعة مع الغير فقلنا يلزم ان يكون المنع عائق الزرة
مثل المنع عن الزرة بلا فرق تأمل **قوله** بالدليل اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزاء **قوله** المنصوص
في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنابة ودوى الجماعة عن ابي هريرة انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال
هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقفت احراق في نهار رمضان متعمدا

مطلوب في الدلالة

فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال
فهل جازى ما جازى الامن الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله ان يؤتى بقرق من
تمرو قال فرقها على المساكين فقال والله ليس بيني وبين المدينة اخرج مني ومن عيالي فقال كل انت
وعيالك ولا تجز احد بعدك فقد اوجب النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الاعراب الكفارة وما اوجبها عليه
لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا عنه عليه السلام ونحو ذلك مما يوجبهم الخصوص بل الجنابة على صوم رمضان
فيجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجنابة منه بدلالة النص للاستواء بينه وبين غيره في تلك الجنابة
بعد وجودها وبيان ذلك ان سؤال الاعراب وهو قوله واقعت امرئي عن الجنابة بدليل قوله هلكت وهلك
وبقوله عزم هل تجد ما تعتق رقبة اه فانه اجاب عن حكم الجنابة والمواقعة نفسها ليست بجنابة لانها
نفسها اسم لفعل واقع على محل مملوك وهو احد ومواقعة اهل نفسا بسايرة لاجنبية فالسؤال لم يقع عن
المواقعة نفسها بل عن الجنابة لكن معنى هذا الاسم اي المواقعة بحسب اللفظة في ذلك الوقت من مثل هذا
السائل الفطر الذي هو جنابة لانه لا يشترط فرضية الصوم واشتهر معنى الامساك عن قضاء الشهوتين
عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جنابة افطار على الصوم بانتفاء ركنه فكان المقصود
من السؤال حكم الجنابة وقد اجاب النبي عليه السلام بحكم الجنابة والجواب انما يكون مبني على السؤال فكان مبني على
ما ينهم من ذلك الاسم من معنى الجنابة لا ما ينهم منه من عين المواقعة فانها لانه الجنابة لانفسها وان كان الجواب
مبني على معنى الجنابة يلزم في كل ما يوجد تلك الجنابة فيه وبه فتجب الكفارة لغير الاعراب والمرأة وبالاكل والشرب
الشرب عمد **قوله** لا تجب عليها اي لا تجب الكفارة عليها لعدم موجبها وهو الجنابة الكاملة اي على وجه المباعدة
بل انما يجب عليها قضاء صوم ذلك اليوم لفساد صومها بدخول الحشفة في جوفها **قوله** فاندفع ما قيل حاصل النزاع
منع اختصاص الوقاع التام اي على وجه المباعدة بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا يجعل تمكنها مباشرة
وهذا من اشفاء الدلالة **قوله** للعلم بان المواقعة متعلقة بالمحامين قال في الكشف ان الحكم انما يثبت بالدلالة
اذ اعرف المعنى المقى من الحكم المنصوص كما عرف ان المقى من تحريم التأنيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق
الكلام لبيان احترام ما فيثبت الحكم في الفرب والشم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأنيف
تحريم الفرب اذ قد يقول السلطان للبلاد اذا امره بقتل ملك منازع لا تقتل اف ولكن اقله لكونه القتل
اشد في دفع محذور المنازعة من التأنيف **قوله** لا يحنث من ضرب بعد الموت لعدم تحقق المعنى المقى من الفرب
وهو الاذى والايلام لعدم قابلية المحل ولا لا يبر في ليضربه بضرب بعد الموت **قوله** ويحنث بمد التثنية
المعنى المقى وهو الايلام **قوله** بل ايجابها اي ايجاب الاكل والشرب للجنابة اولا من ايجاب الوقاع وفيه اشارة

الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النظر بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود **قوله**
ان معنى الجنابة على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع وذلك لان الصوم ليس لفعل صورة ومعنى اما الصورة
فهو الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله فمع منعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن
اشد قهرا من منعه عن شهوة الفرج لان دعاؤه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا اشترع الصوم في الشهر
هي وقت اقتضاء شهوة البطن غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن شهوة
الفرج بمنزلة التبع فكانت الجنابة على الصوم في الاكل والشرب لغرض لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب
من الجنابة بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على
هو المقصود وان كونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأنيف فظهر ان الكفارة في الاكل والشرب بطريق الدلالة
لا بالقياس على باطن **قوله** ومنها ما بحث كثيرا يعني ان ما ذكره من وجه الدلالة معارض بوجه الاول ان الجنابة
بالوقاع لتعلقه بالادى لشد من الجنابة بالاكل والشرب لتعلقها بالمال كون الادى لشد اقترانا من المال ولهذا كانت الجنابة
عليه موجبة قتل النفس لادى الاحصان والضرب الشديد عند عدم مخالاف الجنابة على المال واذا كان كذلك لا يبعد لظنه
به الثالث ان الجماع يحطو بالصوم والاكل والشرب نقيض لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب
واما الامتناع عن الجماع فتابع له على ما ذكرناه انما فصار الركن هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك
نقيضه واما الامتناع عن الجماع فليس بنقيض بل محظوره والصوم يفيد بالمحظور كما تفيد بالنقض
وان كان كذلك فالجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة عليها بالنقض لان الجنابة بالمحظور ترد على العبادة
بقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة بينهما فيرد عليها الجنابة ثم يبطل مجروردها واما الجنابة
عليها بالنقض فلا يتصور ورودها عليها لان نقيض الشيء لا يمكن وروده عليه للمضادة بينهما لان وجود
احد الضدين يمنع وجود الاخر البته فتقدم العبادة اولا قبل ورود النقيض ثم يرد النقيض لا امتناع احتماها
ولا خفاء في ان الجنابة الواردة على العبادة فوق الجنابة التحريم يرد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد صومين
عندكون المرأة صائمة ولهذا قال الاعراب هلكت وهلكت والاكل والشرب لا يوجب افساد صوم واحد كان
الجماع اقوى الرابع ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الاكل والشارب
فشرع الزاجر فيما لا داعيه له لا يكون شرعا فيما لا داع واحد كما قال ابو جعفر في الواطع مع الزنا من ان **قوله** الذي
في الزنا من الطرفين وفي الواطع من طرف واحد الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فيجوز
بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصح موجبها للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشيق لا يوجب
الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلى موجبها للكفارة اجيب عن الاول بان سبب وجوب الكفارة هو

افساد الصوم بالانلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولو زنى ناسيا
لا تجب الكفارة لعدم افساد مع وجود انلاف البضع وكذا تجب في الاكل لهذا افساد لا لانلاف الطعام حتى لو اكل
طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود افساد ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم افساد مع وجود الانلاف
فاذا كان كذلك فاستويا ومن التالى ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقوع ايضا يقتضي الصوم
فاستويا ومن التالى بان افساد صومها بفعلها او وجوب على الرجل انما هو افساد صومه حتى لو وقع في غير الصلاة
تجب الكفارة ايضا ومن الرابع بان الفرج بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعل ابو جرح في مسئلة اللواط
مع الزنا اجماعة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة
فيه للقلية والقوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها لا تجدد في كل يوم مرتين عادة
وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجدد في مثل هذه الدقة وينقطع ببليلة الكبر والانسان
عن الوقوع دهر احوى ولا لا يصبر عن الاكل والشرب الا زمانا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت
اوله بشرع الزاجر عن الخامس بانه البيع هو خوف التلف لا تنامي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكم الجوع
نعم تنامي الجوع شرط خوفا للتلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله**
فيقيم على خبر الواحد فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود والكفارات على ما صرح به في التقرير وغيره فيكون قطعيا ايضا
وله كان في شدة شبهة وكذا القياس المنصوص من العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد بالقياس
هنا هو القياس المبني على الرأي **قوله** لان عدم القطعية متعلق بقوله لا ما قيل لتقليل للنفي المذكور **قوله** على طريق تعيين
مناطه لا يخفى عليك ان الاول ان يقول على تعيين طريق مناطه **قوله** فلا يخالف ولما قل ان يقول مراد بعض الافاضل
بقوله قطعي على وظني خفي انه على وظني على ان يكون الجلي والخفي صفة كاشفة وبما نال للقطعي والظني فيكون حاصل
التقسيم انما جلي وخفي على ما اختاره المصنف في سابق في لا يخالف بين كلاهما بعض الافاضل **قوله** قد اختار انها الظاهر
ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة الى العبارة والاشارة كما في مثلها لكن قوله على الاطلاق فيه نوع ركائز تأمل ولو قال
انها على الاطلاق يفيد القطع باقرار الضمير لفظ تغيد لكان اولى **قوله** لا يكون المناط قطعيا في ان اراد لا يكون
قطعيا بمعنى قطعية فهو ميتة فاللازمة منقوعة اذ لا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهوم ميتة
قطعيا لجواز ان لا يكون الشيء ثابتا بدليل قطعي ويكون مفهومه لفظ قطعيا وان اراد لا يكون قطعيا بمعنى لا يثبت بدليل
قطعي فاللازمة مسئلة ومطلوبها منقوعة **قوله** لم يصح قوله الا وحكمه فيه ان عدم تقدير الحكم الى الملقى قطعيا لا يلزم
عدم صحة القول المذكور والان الايجاب صفة الموجب والتعدي الى الملقى صفة الحكم الموجب والحكم يكون الايجاب قطعيا
لا يستلزم الحكم بكون التعدي قطعيا ايضا وان استلزم قطعيا الايجاب قطعيا التعدي في نفسه ومعنى قوله ولا قطعية
تعدي

تعدي الحكم وليس المقصود الحكم بقطعية تعدى الحكم بل المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالة **قوله** فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني اي ويجعل الدال بدلالة قطعيا فقط **قوله** او المفيد ان يكون من الرجل والمجاء
لا من المرأة بالاكل والشرب **قوله** نص وورد في الخطاء وهو قوله من قتل مؤمنا خطأ فتحرير ربة او حبس في
بدلته هذا النص الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه في العمد مع عدم ذلك
العذر او كما اوجبه في يد الفوس الحاقا ليمين المنقذة حين كونه حائشا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنقذة
انما صارت كاذبة بالحنث فلا تجب في الفوس وهي كاذبة في الاصل كان او لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا انما ذكرنا
وان دل على مدعك كمن عندنا ما ينفية وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة وكل ما كان كذلك لا تجب الا بسبب
والثمين للخطر والاباحة فالكفارة لا تجب الا به **قوله** اما الاول فلا في الكفارة تتأدى بالصوم فلا يخلو عن معنى العبادة
ولا ينافي الذنب ولا يقع التكفير الا بالطاعة **قوله** اما الثانية فلا في ثبوت الاثر انما هو على وفق المرفعى كان السبب
مشتملا على جهة خطر وابطاح امكن ايضا ففة **قوله** العبادة الاجرة **قوله** الا بامة واضافة العقوبة الاجرة للخطر
والقتل العمد واليمين الفوس مخففة محض كالزنا والسرقة فلا يطعمان شيئا للكفارة كالمباح المحض لا يصح شيئا
للكفارة كالقتل بحق مع رجحان معنى العبادة في الكفارة فلا لا يصح المخطور المحض ولا واما الخطاء فذا ثمين
المخطور والاباحة لا من حيث الصورة رمى لا صيد او لا كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو مخطوط لان
اصاب اديما محتمرا معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه الا انها
تأخذ معنى الخطا باعتبار الحنث فيصلي ان شيئا للكفارة **قوله** اجيب بانه القصاص يعني لا يسلم ان المراد جزاء الاخرة
فقط بل كل الجزاء ولا يفرق بين في القصاص لان المراد جزاء الفعل لا جزاء الجمل وكل جزاء فعله جزاءه لا غير ولو سلم ذلك
فالقصاص خارج بالعبارة **قوله** من عوارض الاطلاق اي على الصحيح على ما سبق **قوله** الاقتضاء والطلب اعلم الاقتضاء
يقضي مقتضيا ومقتضى وحكما تابنا بالمقتضى فالكلام الذي لا يصح الا بالزيادة اعني عتق عبدك عني بالف مقتضى
اي المنصوص عليه وطلبه للزيادة هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع وهنا وما ثبت به هو حكم المقتضى
اسم مفعول وهو بحكم حكم المقتضى اسم فاعل لان المقتضى مستلزم لحكم والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم الا لازم لازم
فحكم المقتضى حكم المقتضى فصلا والثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنظر اي المقتضى فلا يعارضه القياس والثابت به
يساوي الثابت بالنظر الا عند المعارضة فان الثابت بالنظر او بشارته او بدلالة اقوى من الثابت به لانه ثابت
بالنظم او بالمعنى القوي لا العزرة والمقتضى ثابت ضرورة موقفة الكلام والعزرة لا يعارض غيره على ما يوضح
قوله وبعض صور العبارة والاشارة اعني الدال بالدلالة التضمنية والاشارة في كل من العبارة والاشارة لان الجزاء
لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزام فقط على ما يدل عليه قوله المحتاج اليه **قوله** خرج

الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة لان اللازم فيها لما كان مؤثرا لم يكن محتاجا اليه **قوله** خرج به الباقي الخ حذف
 ونحو واسئل التريا **قوله** لان محتاج الى القبول اي مع ان القبول ليس بشرط فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه
 على سياتي والضمير المنسوب في لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه احتياجه الى القبول ان امر البيع يكون
 وكيل له في الاعتاق وذلك يقتضي ملكه ولا يملك بدون الايجاب **قوله** وانما محتاج اليه اذا كان الملقوط لان البيع
 لا يكون مذكورا قصد الاخره فيحتاج الى القبول بالضرورة **قوله** ليحقق في هذا البيع عدم القبول الاول ان يقول
 لتلايتم لزوم القبول كانه تقدير الامام **قوله** البرزخي لان المقترع في الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم
 القبول **قوله** والتحقيق هذا توجيه ثالث غير توجيه صاحب التوضيح والامام البرزخي **قوله** مبيحا مني النسب
 ان يقول بابعاض مني على ان يكون الامر الفاعل ايضا فانه لم يبره ان يقدر المضم في مثل على صيغة المفعول **قوله**
 لانه امر شرعي بمعنى ان الاقتضاء امر شرعي والتضمين لقوى فلا يشمله ولو علمناه من الشرعي على ما هو رأي
 اكثر اصوليين على ما تقدم انفا فلا يشمل التضمين ايضا لانه محقق لغاية الاقتضاء على تقدير تعينه يشمل الصلة
 العقلية على ما تقدم فلا يشمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان مقتضى يجب
 ان يكون لازما مقدما بخلاف المضم فانه لازم مؤخر **قوله** ولو سلم انه لازم مقدم ايضا فلا يستقيم ايضا ههنا لان
 الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك في التضمين ولا يخفى ان البناء لا يصلح صلة للبيع المضم فانه لا يلقا
 ونسبتها الى البيع والعق سواء **قوله** فليتناظر لهذا اشارة الى ما ورد على تقدير صاحب التوضيح وارجع الى هذا
 التقدير ايضا والجواب الجواب **قوله** واذ ثبت البيع بطريق الضرورة اي ضرورة صحة المقتضى وهو العتق يعني ان
 البيع لما كان موقوفا عليه وشرطا للعق في المثال المذكور وتابعه ان كان ثبت بشروط العتق لتبعيته له
 لا بشروط نفسه فانه الشيء اذا ثبت تبعه الغير فمقتضى شرائط المتبوع في ثبوته اظها را لتبعيته كانه صلة
 العبد والمرأة والجندي في المحدثي السرفانهم يصيرون مقيمين في المفازة بينة المولى والزوج والاميد في صوح
 لكونها اتباعا لشرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال المذكور شروط لا يحتمل السقوط لعدم الضرورة
 في ثبوته لانه لم يقتض في شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائط المقتضية في وجوده حتى لا يشترط القبول من الامر
 ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر منه اهلية الاعتاق حتى لو كان جسيما غافلا اذن له المولى في التصرف
 لم يخرج منه البيع بهذا الكلام لعدم اهلية الاعتاق والبيع لم يثبت الاتباعا للاعتاق فانه قيل لا سلم البيع في المثال
 المذكور ثبت شرطا للعتق وكان معتبرا بشرط بل ثبت بشرط نفسه لان شرطه صدوره عن اهل مضافا
 الى محل من ولاية شرعية ولا اختلال في شيء من ذلك والقبول ليس بشرط من شروط بل هو ركن له ولا تسقط
 ههنا لا شيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى ثبت لانه ايضا هو القبول تقديره او لازم الخلف

لان

لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المقتضى وقد فرضنا وجوده هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو مقتضى
 عليه اعم من ان يكون مسمى بشرط او بالركن وذكرنا الخاص وازادة العام مجازا شايخ ولا نعلم ان القبول ركن البيع
 ولا انه كيف وانه لو كان كذلك لما جاز انفا كانه عند كنه قد ينفك عنه كانه بيع التعاضل ولو سلم انه ركن كذا ركن
 اعتباري شرعي فجاز ان يقتض المشرع عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول والقبض يفيد في محل بقاء الملك للممكن
 من الانتفاع بمنافعة الملك واما في محل الاتلاف اعلى العتق فليس بمفيد فاذا انتفى فائدت انتفى فائدة اعتباره
 فيسقط **قوله** ولذا اه اي ولا محل ان البيع في الصورة المذكورة ثبت شرطا للعتق وكان معتبرا بشرطه
 لا بشرط نفسه قال ابو يوسف والشافعي معهما لو قال اعتنق عبداك عنى بغير شيء صح الامر **قوله** ووقع
 العتق عن الامر اثبات الملك له بطريق الهبة ويسقط عنه القبض الواجب شرطا للهبة لانه الملك بالهبة
 ثابت اقتضاء الاعتاق فيقتضي بشرطه لا بشرط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق فيسقط ههنا
 كما يسقط القبول في البيع بل هو ركن منه بالسقوط لان القبول ركن البيع والقبض شرط الهبة واذ احتمل الركن
 السقوط في مقام الاقتضاء فالشرط اوله به فان قيل لان اولوية احتمال الشرط للسقوط عند احتمال الركن
 ذلك لان كل واحد منهما في التزام انتفائه انتفا الشيء مثل الاخر في اير الاولوية قلنا ان المقصود بحصول
 ايضا مع ذلك لا شك ان اعتبار انتفاء الشيء بانتفاء ذاتية اقوى من انتفائه بانتفاء الخارجي ولو كان
 القبول ركنا للبيع نظر على ما تقدم انفا **قوله** كذا نقول شروع في جواب ابي ح ومحمد ابى يوسف حاصل ان
 قياس القبض في الهبة على القبول في البيع في حواز السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول في البيع مما
 يحتمل السقوط كانه التعاضل بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط اصلا لعدم قابليته السقوط
 بحال لقوله عليه السلام لا تصح الهبة الا مقبوضة ولا نالم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء
 حتى يجوز مثله في خلاف القبض في البيع الفاسد فان القبض فيه وان كان شرطا في افادة الملك لكنه يحتمل السقوط
 حتى يقع العتق عن الامر فيا اذا قال اعتنقه عنى بالعتقينار ورطل من الحران القبض في البيع الفاسد ليس
 بشرط اصلي بل دليل ان الصحيح يعمل بدون الفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظر الى اصل
 بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعلل على الابه على ما افاده الحاصل المذكور في الحديث فلا يحتمل السقوط
 فاذا لم يحتمل السقوط لا يصح الهبة بدون ويقع العتق عن المأمورة في الصورة المذكورة فانه قيل لما انة لا يحتمل
 السقوط ولكن لا سلم ساقط في الصورة المذكورة لجواز ان يثبت تقدير ابرق مالية العبد لنفسه
 باعتاقه فصار كانه مثل هبة لشيء من هو في يد فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد كان في يد
 وبالاتفاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض بتقدير اصحت الهبة ووقع العتق عن الامر قلنا ان رتبة



العبد بحكم المتق تلف على ملك المولى لانه في يد ابيد العبد لا يده مقبلة شرعا ايضا حتى لم يكن
 للمولى استرداد ما اودعه عبده والرقبة المتلفة غير مقبولة الامر ولا العبد لانه لم يحصل في يد واحد منها شيء
 ولا هي مما يحتمل القبض لانها هالكة فلا يصح ان يقال ان القبض وجد تقديره باصرف ماله العبد لانه كهيئة
 الشيء من هو في يد **قوله** لا يقول الاستدلال به بل الاستدلال عند مخضة العبارة والاشارة والدلالة
 وقال الفتوى في الصورة المذكورة يقع عن المأمور لا عن الامر سواء كان بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع
 او لم يصرح لعدم صحة الاستدلال بالاقتضاء ولستدل عليه بان امره بالاقتناء كالد لا مضافة الماشد غيره
 ولا يجوز اخرا التملك لان الاضمار لتصحيح المخرج لا لابطاله ولو اظهر التملك ههنا صار مقتضا عند الامر
 لا عند نفسه وذلك غير ما مورب فلنا صحت الامر لانه صدر من اهله وقع في محله وامكن تصحيحه باثبات
 شرط فيجب اثباته فيلاق الامر باعتناق عبده لا بعبد غيره ومعناه اعتنق عبدا الذي هو لك في الحال
 عند بيعك لاي اياه بطريق الوكالة عنى **قوله** خلا فالتا حتى فانه قال المقتضى يجوز فيه العموم لان الثابت
 به كالثابت بالنفي يجوز فيه العموم كما يجوز في النفي كما صرح به البرزوي وقال في التقرير اختلف العلماء في
 جواز عموم المقتضى فذهب الشافعي الى جوازه وعلماء نبالا عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كان محله
 موقوف على تقدير امر ممكن تقدير امور يستقيم الكلام كل منها كما اذا قال اطلقك ونوى الثلث فان هذا ^{المقتضى}
 في اللغة لا يضار عن طلاق موقوف في الماضي ولم يوجد قبل فكان كذا با غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة
 تصحيح لفظه وهي تندفع بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فتلغوي نية فلا تصح نية الثلاث منه اذا اعمى
 للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع زائد على الواحد خلا فالتا في فانه يصح نية الثلاث عند جواز
 عموم المقتضى عند تقبل التخصيص بالنية واما اذا اقتضى تقديره دليل كان عمدا في العموم والمقصود كعله بلا خلاف
 كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فاعلم منه
 ان ما ذكره بقوله فاذا وجد تقديرات متعددة اه ليس كما ينبغي فليتنا مل **قوله** فان كان عام كان المذكور من صنف
 العموم فالمقدر عام للاستواء بينها والاى وان كان المذكور من صنف المخصوص فالمقدر خاص ايضا **قوله** وان
 اثباته اى اثباته في المقدر **قوله** وخرق ما بين العموم المقتضى يعنى ان المقتضى في المثال المذكور نفس العموم
 ولا نزاع في جوازه وانما النزاع في عموم المقتضى ولم يثبت بعد **قوله** الى الدعوى الاولى وهو قوله فلا يثبت
 معه شروط يحتمل السقوط **قوله** ولذا كان رجعي اى وكونه ضروريا كان رجعي اى فانه قيل انه لو قال المقتضى
 في العدة اعتدى ناويا للطلاق يقع الطلاق الرجعي ايضا مع انه لا ضرورة فيه لان الامر المذكور صحة بدون تقدير الطلاق
 على قيام العدة اجيب بانه لا اثر لقيام العدة في تصحيح ذلك الامر لان موجب ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر

اشارة ايجابه وجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل انما يصح هذا الامر بحكمه اعتبارا
 للطلاق من راعى النكاح لا يجعل الطلاق مقدما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزما لا يجب
 عليها شيء سوى تحميم تلك العدة مع انه يقع عليها اطلاق اخر **قوله** والثلاث فوق الضرورة اى الواحدة
 وكذا الباقين فوق الرجعي **قوله** بل بطريق المجاز اى يجعل اعتدى مستقارا للطلاق لا يجعل الطلاق مقدما عليه
 مقتضا لعدم لزوم العدة لغير الموطاة **قوله** بل بطريق المجاز اى بطريق ذكر المذموم واردة الا ان كان
 بمجازة لا اقتضاء **قوله** وتبطل ايضا نية الثلاث اى عندنا خلا فالتا في فانه يقول ان قوله طالق يقتضى
 طلاقا والمقتضى منزلة المنصوص عليه فتعمل نية الثلاث كما لو قال انت طالق طلاقا او قال لها طالق **قوله**
 نفسك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التفسير باصح الحاق الثلاث به في قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير
 والتفسير انما يكون ببيان محتمل اللفظ لا بغيره ولذا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلفت نية كما لو قال محي نوى
 به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق فلا يدل بحسب اللغة الاعلى انصاف المرأة
 بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلاث لانه نعت المرأة لا تحتمل العدد حتى يكون محلا لنية الثلاث لا على ثبوت
 الطلاق عن الرجل بطريق الاثاء الذي هو محل لنية الثلاث اعنى التطبيق وانما ثبت ذلك شرعا ضرورة
 ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر
 بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعي ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقتضى لكونه ضروريا وان التطبيق ليس
 بملفوظ ولو نوى عموم لزم نية عموم غير المففوظ والحال ان العموم من اوصاف النظم فلا تصح نية اياه و
 الحاصل ان كلامه مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا لنية لا تقدم والمقدر يصلح محلا لها لكنه لا يصلح
 نية العموم لكونه ضروريا **قوله** وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم اعنى التطبيق **قوله** فصار دلالة
 على هذا المصدر اقتضاء لالفة فلا عموم له حتى يصح نية الثلاث لتخصيص العموم قبل ان هذا وان مع الطلاق
 المقتضى عليه لفة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان المقتضى الاصطلاحي هو اللازم الخارج المتقدم ويتوقف
 عليه صحة الكلام او صدقه والمصدر المذكور اى التطبيق ليس بخارج عن مدلول طلقك فكيف يكون مقتضى
 اجيب بانه الاشارة في هذا المصدر الى المصدر والحادث وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي اعنى
 طلقك وفيه محبت وهو ان المقتضى امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا
 اثبات المقتضى امر ضروري **قوله** يصار اليه ليكون المنصوص الطلاق من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقك
 مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص عليه في طلقك اللهم الا ان
 يقال المراد من المنصوص عليه اسم المطابق والتضمني وههنا المعنى تضمني اعنى وقوع الطلاق يتوقف

لان مدلول لفة هف
 التطبيق الماضي هو

على إطلاق من جانب المتكلم أي التطبيق في الحال وبالحيلة ان مقتضى اليزم ان يكون المطابق فقط بل يجوز غيره
ايضا ثم هذا اي وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء وطلعتك هو المشهور في كتب الأصول والمفهوم من الهداية
ان هذا من قبيل المجاز بطريق ذكر الملزوم واردة الازم فان وقوع الطلاق في الزمان الماضي يلزم الوقوع
في الحال اي في زمان التكلم فيكون من قبيل العبارة لا من الاقتضاء **قوله** فان قيل الظاهر معارضة ويمكن جعل
مناقضة وحاصل ان يصنع العقود من نحو طلعتك وانت طالق خربت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا
فلا يثبت بها الطلاق بطريق الاقتضاء لان مقتضى اصطلاحهم هو الازم المقدم وهذا ليس كذلك لان
الطلاق يثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه لا مقدما عليه فيكون من باب العبارة
وانما يثبت بطريق الاقتضاء بناء على اخباريتها لكن لم يبق اخباريتها **قوله** حيث لا يقع شيء لان
حمله على قصد الاخبار عن الطلاق الواقع على المطلقة ثلاثا اوردونها في الفقه او بعد خروج **قوله** وليس معنى ما
هذا رد على صاحب التلويح فليراجع **قوله** للقطع بخطه من يحكم عليها باصدها لان معنى صدق الخبر عبارة
عن موافقة نسبة خارجية لنسبة الذهنية المدولة عليها وكذبة عبارة عن عدم موافقتها لها وليس
لذلك الصنيع نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها لنسبتها الذهنية وعدم احتمالها **قوله** و
رابعا ان كل احد يفرق اه حاصل انها لو كانت خبرا لما صح قصد انشاء وطلاق ثان فيما اذا قالها المطلقة بالجملة
في عدتها بل تكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق **قوله** بخلاف طلق تفصل شروع
في بيان الفرق بينه وبين طلعتك وانت طالق حيث صحته نية الثلاث فيه دون طلعتك وانت طالق
مع ان كلاهما يدل على المصدر لفظه ووجه الفرق ان المصدر في طلعتك ثابت لفظه وكل ما كان كذلك
يحمل العموم اما الصغرى فلا تختص من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مفاد لاول
الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله الكتاب لا يختص من اطلب منك كتابة واذا
كان كذلك فلا يتوقف الا على تصور وجوده لئلا يلزم طلب المحمول لانه محال فيكون الطلاق الثابت هو
نفس مصدر الفعل لا مفاير له فيكون ثابتا لفظه لا اقتضاء بخلاف طلعتك وانت طالق فان الثابت
بها ليس نفس مصدر الفعل والمستقلا انتفاء الطلاق في الماضي بل الثابت بها ما اثبت **قوله** الشرع لفرضه
فكان اقتضاء فان قيل ان نفس مصدر الفعل هو التطبيق لا الطلاق فيكون الثابت لفظه هو التطبيق لا الطلاق
فلما ثبت التطبيق لفظه يستلزم ثبوت الطلاق لفظه لانه لازم فان قيل فليزعم ان يكون ثبوت الطلاق
بطريق الاقتضاء بطريق اللفظ قلنا هذا اقتضاء لقوي لا شرعي فلا يضر ما الكبري فلان ما ثبت لفظه
يكون مقدرا والمقدور كالمفوض فيصير انصافا باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيحمل

العموم

وان لم يكن عاما في الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لفظه في ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هي
دون الافراد ولا دلالة في الفعل على الفرد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما لكنه يحتمل العموم
لان الماهية من حيث هي محتمل ان يوجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي فاذا احتمل العموم يصح عمله
على الاقل وهو موجب وعلى الكل اعني الثلاث وهو محتمل لا مجاز لان الثلاث في الطلاق واحد اعتباري
بخلاف الاثنين فانه عدد محض فلا يحتمل اللفظ **قوله** لان الطلاق كالماء دفع لما يتوهم انه اذا لم يكن عاما
كيف يصح عمله على الاقل وعلى الكل وحاصل ان الطلاق الثابت لفظه لم يال على الواحد الحقيقي والحكمي **قوله**
والاول موجب فلا يحتاج الى النية والثاني محتمل مجازا فيصح نية لانه قيل فاذا جازية الثلاث في
الطلاق الثابت لفظه في طلق نفسك بالا اعتبار المذكور مع انه ليس بجام فلم لا يجوز ذلك في مقتضى
طلعتك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بلا حاجة الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم يحز نية
الثلاث في مقتضى هذا الاعتبار لان نية الثلاث انما يصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ بل هو معنى كما سبق فلا يصح انصاف بالمجازية حتى يصح نية الثلاث مجازا بخلاف المصدر الثابت
لفظه فان كالمفوض فيصح انصاف بالمجازية فان قيل هذا الجواب خارج عما نحن فيه لاننا في مدد بطلان
بطلانية الثلاث وصحتها بناء على عموم مقتضى وعموم المصدر الثابت لفظه لا بناء على عدم صحته للمجازية
وصحتها فاجاب عنه بان هذا لا ينافي ابتناؤه على عدم عموم مقتضى ايضا حاصل ان نية الثلاث في مقتضى
لا يصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا مجاز له ولا منافاة بين الطريقين لان عدم المجازية
عدم العموم كمال وجوده يستلزم وجوده ويصح تلك النية في الثابت لفظه بطريقين ايضا احدهما محتمل
العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني هو المجازية **قوله** والباين كالتالي شروع في جواب ما يقال
ان الباين في قوله انت باين صفة المرأة مثل طالق فيدل لفظه على قيام البيونة بالموصوف يصح بناؤه
عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء وتصحى كما كانت
طالق فكان اللائق مشمول الوجود بان صحته نية الثلاث فيها او مشمول العدم بان لم يصح فيها لكنها
صحته في الباين دون الطالق وحاصل الجواب انك لما ان ثبوت البيونة بانته باين ونحوه من
الكنايات مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم ان صحته نية الثلاث مبنية على عموم مقتضى
حق يقال فليكن كذلك في انت طالق بل هو مبنية على جواز ارادة احد معنيي المشترك اللفظي او
اثنين مشترك المعنوي في باب مقتضى وذلك لان البيونة قد يطلق على الحقيقة وهي التي تنقيد
انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد واثنين وعلى الحقيقة وهي

التي تفيد انقطاع الحمل بالكلية اي حل المحلية بان لا يتبع المرأة محل النكاح في حقها وذلك بحمل الثلث
فان كان لفظ البايين موضوعا لكل من النوعين وصفا على صفة يكون مشتركا لفظيا والالكان جنسا لها
مشتركا معنويا بينهما وعلى التقديرين فجواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم مقتضى كيف لو كان كذلك
لصح ارادة كل من الحقيقة والفليضة معا في حالة واحدة على ما هو شأن العام لانه يفيد الاستغراق لکنها لم تجوز
لانها متباينان والحقيقة الحاصلة في ضمن الفليضة ليس عين النوع المقابل للفليضة بل مبنيا على ما ذكره جواز
ارادة احد معنوي المشترك اللفظي او المعنوي فاذا نوى الفليضة كانت الثابتة اقتضاء هي البينونة الحقيقية
ومن شرطها وقوع الثلاث في نوع الثلاث شرطا الاصله واذ نوى الحقيقة كانت الثابتة اقتضاء هي
هذه لا الفليضة فثبت ان كلاهما محتملان مقتضى فاذا نوى احدهما تقييد ذلك لان النية لتعيين المحتمل و
اذ لم ينو شيئا منها او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن اغنى البينونة الحقيقية القاطنة للحل الثابت
للزواج مع قطع النظر من حصولها بالواحد او الاثنين ومعنى كونها ادنى امكان دفعها بخلاف الفليضة فانها
لا يمكن دفعها ولما قلنا ان يقول ان لا يثبت الادنى المتيقن في انت طالق اغنى الواحد يمنع نية الثلاث كما مر
لان دفاع الضرورة بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت باين اغنى الحقيقة مانفا
من نية الفليضة لان كلاهما من الطلاق في انت طالق والبينونة في انت باين ثابت بطريق الاقتضاء وقول
ثبت العدد ضمننا اشارة الى ما ذكرناه من ان الثلاث فيما اذا نوى البينونة الفليضة يقع شرطا اي تبعا
لاقتضاء واصالة والادفع ما يتوهم من ان البينونة لا تنوعت الى حقيقة وفليضة بل واسطة العدد
ممت نية كل منهما بنا على صفة نية احد محتملي المشترك او احد نوعي الجنس الواحد في مقتضى لزوم ثبوت
احدهما البته وعدم امكان اجتماعهما معا فمن اين يلزم صفة نية الثلاث حتى يقول فصحت الثلاث تنفيها على
على ما قبل فاجاب بان ما صحت نية الفليضة للوجه المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمننا لانه شرط البينونة
الفليضة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كامل وناقص مثل البينونة حتى يلزم صفة نية كل نوع بالضرورة
لانه لم يزد غير متصل بالمحل اي المرأة في الحال بالاتفاق كاتصال البينونة في الحال لانه لو اتصل به في الحال لما يقع جميع احكام
النكاح من حل الوطى بالراجعة ولزوم النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحلول في الحال لا تنوع
الى نقصان والكمال لعدم قيامها بدون الحال بل هو كى الطلاق في نفسه انقضاء العلة اي حكم الثابت في الحال قبل حلول
في الحمل انقضاء علة توجب الحكم او انه والانقضاء غير متنوع في نفسه وكوسلم اتصاله بالمحل فلا تم تنوعه ههنا كيف
ولو تنوع فانما يتنوع بوساطة العدد فانك اذا اردت ان تقسم على نوعين لا يمكن ذلك الا بالتحاق العدد به في نصير
نفس الطلاق مؤثرا في ازالة ملك النفقة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحمل بالكلية كما في البينونة الحقيقية والفليضة

واذا

واذا لم ينقسم الا بوساطة العدد صار العدد اصلا في التنوع فلا يجوز ثبوت مقتضى الالكان الاصل تبعا
فلا يصح نية الثلاث فيه ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لا يكون محتملا للطلاق فانح
انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة وهو الناقص والمزيل للمحل بالكلية بحال العدد وهو الثلاث وهو الحال
وليس شئ من هذين النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا يصح النية لان النية لتعيين المحتمل **قوله** كما تبطل نية
الثلاث اشارة الى انه نوع اخر من فروع عدم عموم مقتضى **قوله** ان اغتسل الليلة بصيفة المجهول **قوله**
فانته باطلا لانه الفاعل المذكور اقتضاء وان المبنى للفعل لادالة له على الفاعل من حيث اللفظ فتبطل نية لعدم احتمال
اللفظ **قوله** الا في رواية عن ابي يوسف قال انه نوى تخصيصه في المصدر وهو ثابت لفة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل
وانما ثبتت الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضي الفاعل البته ولا عموم لمقتضى على ما تقدم بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد
في هذه الدار فكذا نوى تخصيصه الفاعل فانه يصدق **قوله** ديانة لان الفاعل المذكور **قوله** وهو مكره في موضع النفي
لان الشرط بمنزلة النفي فيصير بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر اذا نوى **قوله**
فانها باطلا كما سبق وذلك لان الاكل لم يفعلوا لكونه محل والفعل ليس له محل ولا دليل على لفة الا ان الفعل
لا يكون بدون المحل فثبتت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما تلفظ اغنى الاكل فقط دون صفة النية اذ هو خبرا وارا
الملفوظ غير ثابت فثبت النية واقعة في غير الملفوظ فتلفظوا كذا مسئلة الشرب ونحوها **قوله** فانها باطلا **قوله**
قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف لما تقدم انقضاء تخصيصه الفاعل ولنا انه ذكر الفعل لا السبب
بل السبب ثبت اقتضاء لان الاغتسل لا يقتضي سببا ولا عموم لمقتضى تبطل نية المخصوص قبل المصدر عند
ذكر الفعل المذكور لفة وهو مكره في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عامان فيصير تخصيصه كالمؤكد
ان خرجت فزوجا وكما لو قال ان اغتسلت غلا ونوى خروجا معين او غلا معين فالفعل من الجانبة
مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا واجيب باننا سلمنا ان المصدر المذكور لفة بذكر الفعل لكنه لم يرجع الى صفة
الفعل وحال فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من حيث انه مقتضى فليصح من حيث
انه متنوع المنفرد فرض وتبرر اجيب باننا لا نعلم متنوع لانه في نفسه يظهر للبدن وتلك الاوصاف رائدة
عليها لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جار في مسئلة تخصيصه الفاعل ايضا فلا تغفل وقس على ما تخصيص
الخال والصفة فان قيل الخالفة هذه المسائل بحيث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفه وذلك لانه
العموم اجيب بان ذلك لضرورة حصول المحلوق عليه لا للعموم في مقتضى فانه لو تصور هذه الافعال
بدون الطعام والشراب لحصل الحنف ايضا وسيأتي هذا صراحة الكتاب **قوله** اذا جعل التوقف
اي في تعريف الاقتضاء **قوله** فلا اي لا يثبت بطريق الاقتضاء بل بطريق اللفظ فيكون من قبيل المحذوف

المقتضى **قوله** الصفة الشرعية موقوفة على الصفة العقلية لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا ايضا وكون بعضها
صح شرعا ما لا طريق للعقل الوقف عليه لا يضر ذلك لان بعدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم **قوله** وهو مقتضى
الصحة العقلية موقوفة على مقتضى فيكون الصحة الشرعية موقوفة على مقتضى ايضا بوجه كذا الساعات
قوله فيكون مقتضى الخلاف على الاكل اي صحة الشرعية **قوله** فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق واعلم انه اذا وقع
فعله بعد حذف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا اكل او ان اكلت فلذا اوقع فعل لازم لم
يذكر مصدره وحذف سببه في سياقها نحو لا اغتسل او ان اغتسلت فلذا وكذا نحو ان اغتسل الليلة على
صفة المفعول وكذا في الحال والصفة والمخوفتين لان عامما في جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة عند
الشأ في فيقبل التخصيص بالنية خلافا للاح واموا به واجبه الشافعي بان هذه الافعال تدل على نفي حقيقة الفعل
اعني المصدر الذي تضمنه ذلك الفعل وكل ما دل على نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فرد ومفعول وفاعل وسبب وحال
وصفة ولذا كان بحيث بكل من المفعول والفاعل والسبب والحال والصفة وذلك دليل العموم قلنا دلالة على نفي
كل فرد ومفعول وفاعل وسبب بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا يصح خلاف نفي الحقيقة فان دلالة عليها بطريق
اللغة فان قيل ان عموم النكرة المنفية ليس بطريق دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفي فرد منهم
يقضي نفي جميع الافراد ضرورة كان نفي الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفي جميع الافراد قلنا ان النكرة المنفية وضعا
نوعيا فتدل لغة واصححت المنفية بوجه الاول ان كلامه هذه الامور ثابت اقتضاء على ما تقدم ولا عموم للحقيقة
الثانية انه لو كان عامما في جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله كان عامما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل
كما يقتضي تلك الامور يقتضي المكان والزمان ايضا كذلك لا يقبل التخصيص بالنسبة اليها بالاتفاق
ولو كان عامما لقبيل التخصيص الثالث ان نحو لا اكل وان اكلت مثلا يدلان على اكل مطلق فلا يصح تقييده
مخصصا فيها اجيب عن الاول باننا لانم ان مقتضى لا يصح بل هو عام عند الخلف فيقبل التخصيص بان تقدم من ان
المقتضى لا عموم له لثبوت ضرورة وعن الثاني باننا لانم ان الفعل لا يصح بالنسبة الى المكان والزمان بل هو
عام بالنسبة اليها ايضا ويخصص بالنسبة اليها ايضا كما في الامور المذكورة ولو سلم انه لا يصح ولا يخص
بالنسبة اليها لكن الفرق بينهما وبين الامور المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن في الزمان
والمكان لا كان تصور بدونهما لان اتصال الزمان والمكان بعد اتصال بالامور المذكورة وعن الثالث باننا لانم
يدلان على اكل مطلق بل انما يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق استحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد
المقيد المطابق للمطلق يجوز تقييده بمقيد مخصص **قوله** ولذا اذا حلف لا اكل بحيث اكل مقيد ورد بان المراد
بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه او بالمطابقة بارتقاء الشخصات والاول والثاني ظاهر

والثالث

والثالث لا يخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص وبعد والاول غير مطابق لاختلافها بالاطلاق
وتقييدها والثاني كذلك لانه عينه لا يطابقه وان كان المراد بالمطابقة عن ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر
مصدره لان حكم ما يذكر مصدره سياقي مخرجنا اذا عرفت هذا قلنا ان مقتضى الكتاب فقوله وان منع الامور
يعني منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لان سلم هاتين النيتين باطلتان عند الشافعي بل تعني لان الفعل
عام بالنسبة اليها ايضا ثم قال ولو سلم انها باطلتان كما قاله الخنيفة لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه
قوله فانه انما شافعي يقول بجواز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطل بالاتفاق منبني على تسليم الاتفاق وللخلف
ان يمنع وبعد تسليمه ان يبين الفرق على ما ذكرناه وقوله والحل على سياقي الحل نقض تفصيلي واراد بقض
اجمالا على وجه يبين صحة منشاء اللفظ في دليل الخلف يعني لان سلم ان الحديث بكل من الصور مطلقا
على سياقي وقوله على ان دليله منع الاستلزام دليل الشافعي مدعاه لان الاستلزام من مقدمات الدليل فيقتضي
عليه المنع يعني ان دليله بعد قطع النظر عن النقض الاجمال والتفصيلي المذكورين لا يستلزم مدعاه لاننا
يفيد عموم المقتضى لا عموم اللفظ وهو المدعى **قوله** والمصدر المنفي اي سواء كان متنوعا او غير متنوع مذكور
او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول والثاني الاخيرين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط المصدر بالمقدور لا المذكور
وكذا الحكم بقوله لا يصح لا يتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني **قوله** وان ثبت لغة لا اقتضاء فان قيل ان قاعدة
ان الوصلية ان يكون عدم العموم او على تقدير ثبوت المصدر المنفي اقتضاء والمصادر كلها لا ثبت اللغة
لا اقتضاء قلنا ان ما ثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية من حيث هي لا فرد من افراد مثلا لان الاكل
دال على مطلق الاكل وهذا المطلق لا يوجد في الخارج الا في فرد من افراده والاول يدل على نفي والثاني
اقتضاء في كلاهما مصدر الفعل ولا يصح على قولنا ان المصدر ان ثبت اقتضاء لا يقتضي لا يصح صادق
وان لم يصدق كل من طرفيه لان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق طرفيه **قوله** لانه جزم لدول الفعل
على ثبوت لغة لا اقتضاء لان اللفظ يدل على جزئية لغة لا اقتضاء وانما لا يصح هذا لانه يدل على الماهية
من حيث هي دون الافراد لادلاله في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون مخالف
المصدر المذكور من نحو لا اكل الا وان اكلت الا ان يصير عامما على ما سياقي مع ما يرد من النظر
قوله لا يصح كالايم المقتضى لان المصدر لا يصح لدلالة على الماهية من حيث هي دون الافراد والمقتضى لا يصح
لكون ثبوت ضروري لا يقتصر على ما يندفع به الضرورة **قوله** كلام الجامع جامع فخر الاسلام قالوا المذكور في
الجامع بخالف الروايات المشهورة ولهذا حل البعض على القول ان خرجت خروجها ولا يخفى عليك ان هذا
الحل غاية البعد لان مقتضى فيه لفظ خروجها ولهذا قال رحمه الله لكن المقتضى المفهوم من ظاهره انه يصح

قوله وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي قيل الاول في توجيه ما في الجامع ان مبنى الايمان على العرف
واذا قيل خرجت من البلد يعنى في العرف لا يعنى ضعفه اذ لم يذكر في الجامع لفظ من البلد حتى يفهم منه
السفر **قوله** في يصح نية نوع دون نوع وهذا اليد من قبيل تخصيص العام بالنية والاسم عموم المقضي بل
خاصه قيل ارادة احد مفهومي المشترك اللفظي واحد نوعي الجنس كما في البايين وذلك جائز في المقضي في
يكون المشتني المذكور منقطعا تأمل **قوله** وهي ان سكنا في بيت واحد لا بعينه قيد بقوله لا بعينه امترازا
عن النية بالسكنى في بيت واحد بعينه فان النية فيه لغوي على ما في شمس صفة النية بالسكنى في بيت واحد بعينه
لاكون عموم المقضي بل كون احد نوعي الجنس مفهومي مشترك على ما تقدم **قوله** وهي ان سكنا في دار واحدة وانما
كانت قاصرة لان المسكنة في الدار اتصال في قوائم السكنى من اقامة المارة وغسل الثوب وغيرها الاصل
السكنى بخلاف السكنى في بيت واحد لانه اتصال في اصل السكنى وهو معنى المسكنة **قوله** بناء على انهم
الكامل فان قيل بعد انهم الكامل من المطلق فاي حاجة الى النية لها قلنا اليمين في مثل ذلك تقع على الدار
عادة وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى مسكنة عرفا وان كان كل من السكنى في بيت على
ومبنى الايمان على العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من حرف المطلق الا الكامل المفهوم منه فاحتاج
الى النية بخلاف القاصر فان العرف جعل مستغنيا عن النية **قوله** في كان بعينه لوقاله في بيت بعينه كان
قوله لا ما ذهب اليه صاحب الكشف اعنى ان المصدر المقدر المنفي عام لان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة
في سياق المنفي فيصير فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان ينافي مع اثبات بعض الافراد لكنه لا ينافي نفي الافراد بل
يستلزم وما ذكره صاحب الكشف هو عموم الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد
المنفية يستلزم القول بجواز تخصيص النية فثبت الكفاية **قوله** ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اعنى ان لا يعم
وان تنوع المانوعين **قوله** فان الخروج لما تنوع فيه انه لا يثبت عدم نفي نفس الحقيقة تأمل **قوله** صح نية افهنا
اعنى نية السفر ووجه كونه اخفائه هذه النية لم يترتب الجراء من تحرير عبده او طلاق امرأته ونحوها
بالخروج الى السوق ونحوه **قوله** الا اذا ظهر هذا الاستثناء متصل على ما ذكرناه من تعيين المصدر المنفي المذكور
والمقدر ولو قصر ذلك المصدر بالمقدر على ما هو المكاب لقوله وان ثبت لفة لا يعم لكان المشتني منقطعا
قوله لوجود المحلوف عليه لا للعموم حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الهنت ايضا ولو كان الهنت
للعوم لم يحصل بدون الطعام **قوله** المنا في الاقتضاء ونفي نفس حقيقة الفعل اما الاول فلان المقضي في
ضرورة وما ثبت ضرورة مقصور على قدر الضرورة والعموم ينافي به ولا للعموم صفة اللفظ والاقتضاء
صفة المعنى واما الثاني فلان العموم يقتضي ارادة الافراد وذلك ينافي ارادة نفس الحقيقة اي مع قطع النظر عن الافراد

ولان العموم يستلزم جواز تخصيص بعض الافراد بالنية وذلك ينافي نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد
فان الخصم لا يسلم كون العموم منافيا للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم المقضي ويستدل بنفي الحقيقة
في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب تحقيقه لا الزام لان منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله
ونفي نفس الحقيقة عطف على قول للعموم بطريق عطف الملة على المطلق على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعد
كيف وان وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يصح ان يقال ان الهنت
في كل لوجود المحلوف عليه لنفي الحقيقة **قوله** قلت هذه الامثلة اي ما ذكر فيه الاستثناء اعوان اكلت الا
فلا يرد عليه انه قد ذكرنا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحذف حيث قال مفرعا على عدم عموم
المقضي وتبطل نية تخصيصه فاعل ومفعولاه **قوله** بين نفيها وبين اثباتها الضم الاول راجع الى الحقيقة
والثاني الى الافراد تأمل **قوله** وعدم التعيين لما هو معين ولو قال عدم صحت تعيين ما هو معين كان
اخصر واوضح والوارد عدم التعيين للمخاطب وكذا الوارد بالا احتمال في قوله احد احتملا هو الاحتمال بالنظر الى
المخاطب يعنى المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا اكل شيئا او اكل مثلا هو الله والمعين والاكل المعين عند التكلم
لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده لذلك المعين وغيره فاذا افسره ببيان نية فقد عين احد احتملا
عند المخاطب **قوله** ولذا صح ان يقال بالرفع لارجل في الدار واعلم ان النكرة في الاثبات تنفي البعضية وتقبل
الاستفراق احتملا لا مرجوحا كما في قوله فع علمت نفسي كل نفس وما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
في طر في التقيض جعلوا النكرة في النفي للاستفراق ويحتمل عدم احتملا مرجوحا كما في قولك لارجل في الدار
بل رجلا او رجلا وذلك بجعل النفي راجعا الى وصف الوحدة المنفردة اي المجردة عن العدد هذا اذا
كانت مجردة عن كلمة من لفظا او تقديرا كما في لارجل لا يجلس بالرفع واما اذا كانت مع من الاستفراقية
لفظا نحو ما من رجل في الدار او تقديرا نحو لارجل في الدار بالفتح فهي نفس في الاستفراق لا يحتمل عدمه لانه
لنفي الجند والحقيقة وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لا يصح لارجل بل رجلا لكن لما كان دلالة عليه
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللفظ لم يجعل اصحابنا من اهل الاصول من باب العام والاجاز تخصيصه
ذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو لا اكل نظير نحو لارجل في الدار ولا يرب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو
اكل شيئا او اكل نظير نحو لارجل ولا يرب بالرفع في كونه لنفي الفرد المهم **قوله** فاندفع ما ذكره الاندفاع
ان المصدر المذكور زيادة على المقصر المصدر فيكون تأكيد لا تأكيد ولكن تقاضا ان يقول ان
ما ذكره في التلويح مبنى على تعريضهم بان المصدر في الاكل اكل للتأكيد فانه يستلزم ان لا يكون قرابته و
بين المصدر والتأنيث لفة في ضمن الفعل بل الاول في الدفع ان المصدر المذكور حكاية في سياق النفي يفيد

العموم واذا كان تأكيد المصدر الضمني حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء
بلا قرينة **قوله** ما اضطر ضرورة صدق التكلم مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والسيئات وانما الاعمال
بالنيات لا بصيغ لم ينو الصيام من الليل فان صدق الخبر برفع الخطاء والسيئات عن الامة ويكون الاعمال بالنيات
وبانتفاء الصلوة من لم ينو توقف على تقديره انفس الخطاء والسيئات واقعان البتة غير مرفوع وكذا انفس
الاغزال تقع كغير بلاية كثيرة وكذا ^{الصدقة} **قوله** ما اضطر لعمدة عقلنا نحو وسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول
الخطاء والسيئات وقس عليه الباق **قوله** وما اضطر لعمدة عقلنا نحو وسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول
يقضي امارا لاهل والثاني الوطى **قوله** وانما الحكم لا يتعلق بالاعيان بل بافعال الكافرين **قوله** وما
اضطر لعمدة شرعا نحو اعتق عبدك غني بالف على اتقته **قوله** وخالفهم الامام فخر الاسلام وانا خالفهم لانهم لما
راوا ان العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع اى ما يحتاج لعمدة كالمقدر نحو طلقوا وان خرجت فعبدي حر على ما
تقدم والمتنفي لا يعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وقرروا به ما يقبل العموم وبه لا يقبل عدلوا
ما يقبل العموم قسوا من غير المتنفي وسموه محذوا ومضرا ووضفوا له علامة يعرف بها وهو ان المحذوف اذا
قد مر ذكره اصح انقطع الحكم المضاف الى المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشتباه كما وسئل القرية فان
ازاد را اهل يضاف السؤال اليه بخلاف المتنفي فانه لا يتحقق المتنفي اسم فاعل وتقريره لا ينقل الحكم عن اهل وحال
هذا الفرق ان الكلام يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المتنفي حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير المتنفي
ولا يخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تع فقلنا اخرج بعصاك الحجر فانجرت اى فخرى فانشق الحجر فانجرت
فانه من قبيل المحذوف عند علم المتنفي لعدم كونه امر شرعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر
كالاول كما ~~في المتن~~ المتنفي بل الفرق بينهما ان المحذوف امر لغوي والمتنفي امر شرعي ولذا اختار الشارح رحمه الله
هذا الفرق وقال علامة المتنفي ان يصح به المذكور شرعا لا لفظه بخلاف المحذوف والمضمر ان يصح به المذكور لفظه **قوله**
محذوا ومضرا كلمة او هذا للتخفيف في العارة لا منه الجمع **قوله** اى يصح من جهة الشريعة لا اللفظ ولو قال لا اللفظ ولا
العقل ولا ضرورة صدق التكلم كان شمله تام **قوله** لان غرضه الرداء لان يحمل الرداء لان رد هذا العقد ومتاركة
يسمى طلاقا فحملنا عليه لاننا حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه يكون توكيلا بالطلاق وليس ذلك في
الموت لان الشخص لا يقدر التملك بما لم يملك نفسه وهو لا يملك تلك الطلاق فيلغوا بالضرورة لان الحمل على الرداء لا يوجب
العبد المتمرد ولا انه ادنى من الطلاق لا بدفع والطلاق رفع للعقد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيعمل عليه بخلاف ما
لو قال طلقها تطليقة يقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح الناقض فيعمل عليه لعدم
احتمال الرد وبخلاف **قوله** طلاقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعية لا يكون الا في الطلاق الصحيح الواقع

قوله

قوله **قوله** يكون المتنفي على صيغة اسم الفاعل **قوله** هذا المتنفي المقول اى عدم كونه المذكور لغوا عند ظهور المتنفي **قوله**
عن المتنفي على صيغة اسم المفعول **قوله** وهو راجع الى المتنفي على صيغة المفعول **قوله** عليه راجع الى المتنفي المذكور **قوله**
وجود صدق اى صدق المتنفي المذكور اى كونه المذكور لغوا عند ظهور المقدر **قوله** في غيره اى غير المتنفي اسم المفعول **قوله**
المحذوف والمبار متعلق بالوجود وهذا لان كونه المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط في المحذوف على ما ذكرناه
في قوله تع فاضرب بعصاك الحجر فانجرت وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله علامة للمتنفي لا شرطا ولا يخفى عليك ان
هذا ما لا دخل له في كونه المتنفي المذكور شرطا لا علامة **قوله** لا يقع الطلاق اى عند علمنا الثلاث وقال ^{المتنفي} **قوله**
والشافعي يقع الطلاق به لانه جزو مستمع بعقد الثلاث النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا
للطلاق فيثبت الحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كانه الجزء الشايع نحو ضعفك طالق او ثلثك طالق
بمخالف ما اذا انصف اليه النكاح وقيل نكحت **قوله** يدك لان التعدي فيه متنع اذا احرته في سائر الاجزاء تغلب الحمل
في هذا الجزء فلا يسرى وفي الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغوا لان محل الطلاق ما يكون
ما فيه القيد لانه ينشئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد وانما القيد في النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر ولا متنفي
لانه اصل المذكور فلا يكون تابعا له في الشبوت والحكم ولهذا لا يقع اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشايع نحو
النصف والثلث لانه محل للنكاح عند نكحة محلا لسائر التعريفات كالبيع فانه يصح بيع النصف الشايع ملكه
وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والفتق والركس والوجه والروع والجسد والفرج لانها في حكم النصف
قوله الكفار لا يحاطون بالشرع اى التي يراى بها وجه الله وطاعته اغنى العبادات لانهم يحاطون بالعبادة
الشرعية كونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانهم لما لم يكن اهلا لشواك حرية لم يكن اهلا لوجوبها ايضا ولم
يجعل مخاطبا بالشرع بشرط تقديم الايمان لانه ركس لاسباب اهلية احكام الاخرة تفيم الاخرة فلم يصح ان
يجعل شرطا مقتضى كمال التلويح **قوله** اذا قال لعبد كفر عن يمينك اى يعنى لو قال المولى لعبد كفر عن يمينك
بالمال لا يثبت اعتناق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان التكفير بالمال لا يكون الا في الحقيقة مقتضى شقوت الفتق
في هذا العبد مقدما على تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك ما لا حتى يكفر به وانما لا يثبت ذلك لان الاعتناق اصل
في اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التعريفات فلا يجوز شقوت اقتضاء وتبعها ومن هنا ظهر الحل في كلامنا في موضع
الاول انه ترك قيدا لا بد من ذكره حيث لم يقل كفر عن يمينك بالمال مع ان ذكره لازم هنا حتى يتبين البيان المذكور
الثاني الاول ان يقول ان الاعتناق اصل في اثبات الاهلية لسائر التعريفات على ما ذكرناه تأمل تعرفه وكذا الحال ان
لو قال لعبد تزوج اربعاس النساء فانه لا يثبت به اعتناق هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج الاربع لا يكون
في الخبر لا ذكر من ان الاعتناق اصل فلا يكون مقتضى **قوله** فان المتنفي على صيغة اسم المفعول **قوله** فصار الحكم

وهو الحكم العتق **قوله** فصارت الثابت به أي بالافتضاء **قوله** بخلاف القياس يعني ان الثابت بالقياس لا يثبت
بنفس النظم فان الثابت بالقياس لا يفيد الظن بخلاف الثابت بنفس النظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت
هو الثبوت بالنظم بوسط القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت على مسيات في محله والثبوت في الحقيقة
قوله والضرورة عطف على الحاجة **قوله** بخلافها أي بخلاف الدلالة فانها ليست بناء على الحاجة والضرورة على ما تقدم
فصل لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة أعني الاستدلال بالعبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء واعلم
ان عامة الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
وجعلوا ما سمي به عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ في محل النطق
ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المكوت عنه موافقا للحكم للمنطوق به ويسمونه مخفي
الخطاب ومحض الخطاب ايضا وهو الذي سمي به دلالة النص كتحريم الضرب من قوله ولا تغل لها ان فان حكم النظم
من اللفظ في محل المكوت موافق لحكم المفهوم منه في محل النطق والمفهوم مخالفة وهو ان يكون المكوت عنه
مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو الغير عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسمين
ثمانية اقسام على مسيات ذكرها في الكتاب وذكرها الشرائط المحقة التي ذكرها الشارح وقالوا افر ذكر
الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر إشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر في المحقة
المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المكوت عنه والاهذا اشار
الشارح بما نقله عن الامدي بعد ذكر الشروط بقوله وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص
سوى نفي الحكم ومنه ظهر انه دفع ما ذكره في التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط التي ذكرها هاشم قال ان
موجبات التخصيص في تلك المذكورات نحو الجس الطويل العريض العميق متخيز فان شيئا من الاشياء الاربع المذكورة
لو لا يوجد في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الا افر ما ذكره من مادة النقص ووجه الاندفاع
قوله وقد كان مفهوم موافقة لا مخالفة إشارة الى ان اولوية الحكم في المكوت عنه ليست بشروط في المكوت عنه
على ما ظن الشارح العلامة في شرح المختصر بل تكفي المساواة ولهذا قال في بحث الدلالة ان الفرع في الدلالة ما والاصل او
اعلم انه فان قيل ان مادة مساواة الفرع للاصل في أي قسم يدخل على ما ذكره الشارح العلامة اذ ليس من باب القياس
لان الفرع لا يدان يكون ادنى من الاصل في القياس قلنا يلزم اثبات القاطبة بين مفهوم موافقة ومخالفة حتى يكون
مادة المساواة من القاطبة لكنه بعيد على ما صرح به التفتازاني في حواشي المختصر **قوله** فان الغالب أي من حال الرائب
قوله فالتعقيد به أي بالحجوز لذلك أي للغالب لا لكونه شرطا في حرمة الرائب عليه حتى يكون اللائحة ليست في حجوز
الزوج خلا لا له ولهذا اى وكون قيد الحجوز خارجا يخرج الغالب لا شرطا الكفى في موضع اصل الرائب ينبغي

الدخول

الدخول في قوله فان لم تكن نواذختم بهن فلا جناح عليكم ولو كان الحجوز شرطا في التحريم لما كفى بالدخول
في الاخلال فعلم ان شرط التحريم هو الدخول لا ان يكون في حجوزة فان قيل يجوز ان يكون علة المحقة مجموع الدخول والحجوز
ثم ينبغي العلة المحقة بانتفاء احد جزئي العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول دليلا على ان الحجوز ليس بشرط
في الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب باننا سلمنا ان الحكم المتعلق بالشرطية ينتفي بانتفاء احداهما لكونه لا سلم ان الحرمة
ههنا متعلقة بالشرطية لان العادة في امثاله في مقام النفي نفي الجزئين معا ونفي العلة مطلقا فانه لا يقال انتفى حرمة الزنا
لانتفاء جزء العلة اعني الجنسية او القدر بل يقال انتفى الانتفاء والعلة او يقال انتفاء الجزئ والقدر وفيما نحن فيه لما كفى
بنتفي المعين اعني الدخول علم انه هو المناط وصره **قوله** فنقول في الفهم السائمة زكوة فان وصف الفهم بالسائمة
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم وانما ثبت عدم وجوبها في غير السائمة بدليل اخر وهو قوله عليه
ليس في العوائل والحوامل صدقة **قوله** او يكون الفهم تمثيل لقوله والحادة خاصة بالمذكور على ترتيب اللفظ في الشر
اي عرض المتكلم ببيان الحكم لمن لم السائمة لا العلوية وذلك بان يكون المتكلم غالبا بان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في
السائمة ويريد ببيان له فلا يدل على نفيه عن السائمة والفرق بين هذا وبين ما ذكره في الشرط الرابع ظاهره في
ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطا مستقلا غير مندرج تحت الثالث كما ان **قوله** فحل يجب القول في
الحكمه يعني من قال انه يجب يستدل بمفهوم المخالفة ومن قال انه لا يجب لا يستدل به **قوله** وانما قلنا ان الاستدلال
به فاسد مستدل احيا بنا على فساد بوجوه اربعة الاولى انه لو ثبت ذلك فاما ان ثبت بلا دليل او بدليل الاول
باجل بالاتفاق والثاني اما ان يكون بدليل عقلي ولا مدخل للعقل في اثبات اللغة والدلالة الوضعية او بنقلية وشرطه
التواتر لان الاحاد يفيد الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغة وعلى تقدير تسليم كفاية الظن فلا يفيد الظن ههنا
لانها انما يفيد الظن عند سلامتها عن المعارفة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان اللغة قد اختلفت في كل نوع
من انواع المفهوم فتعارفت فلا تفيد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك بالاتفاق والتواتر او شبهه غير متحقق
ههنا والاما وقع الخلاف فيه فلا ثبت المفهوم واجيب عنه بمنع شرائط التواتر في افادة الاحاد العلم فان الاحاد
مقبولة في اللغة كغفل الاصمى والتحليل وابه عبيدة وسبق به وراي ان نقل الاحاد انما يكون معتبرا اذا نقلوا
انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك فيح يجوز ان يكون لغة بعضهم فلا يكون حجة الا على المتخصصين التزمه الثاني انه لو
ثبت ذلك في الامر ثبت في الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فليقتيد كل من الامر والخبر بالوصف يعني ان المعنى الذي
ثبت به المفهوم في الامر هو الحد من عدم الفائدة قائم في الخبر ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال
في الشام الفهم السائمة لم يدل على خلاف يجوز ان يكون ثم غنم علوة ايضا وهذا معلوم من اللغة والعرف قطعا
اجيب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء اللازم مستندا باننا نلتزم ان الخصة الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم

من المثال ظاهرة في العلوة الابدليل والثاني يمنع الملازمة مستنداً به قياس الخبر على الامر ولا مدخل للقياس في
اللفظ ورد كل من هذين الجوابين اما الاول فلا بد من نقل عن احد من منبتي المفهوم الاتزام المذكور فلا يصح سند اللفظ واما
الثاني فلا بد من قياس في اللفظ لان القياس عبارة عن الحاق مسمى بمسمى لم يسمى اخص لم يسم بسم الاول من اهل اللفظ و
سمي به الثاني بمعنى يستلزم الاسم وجوداً وعدمه ووجد في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل بل الحق في الجواب
الفرق بين الامر والخبر فان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون مانقصة الخبر
حاصلاً للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجاً فيجوز ان يحصل ذلك الخارج على المسكوت عنه بخلاف
الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلاً للمسكوت عنه اذا خارج الحكم فخر فيه
ما جرى في الخبر ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ممنوع ايضا بوجوه ثلاثة الاول ان المانقين بالمفهوم ذهبوا الى بطلان
الفرق بين الامر والخبر فلا يلزم منه الثاني ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له مانقصة الخبر من الخارج كان اولاً في
لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم
لا ينفي الثالث ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له مانقصة الخبر من الخارج فالمنطوق كذلك فتخصيصه لا يحصل
للمحصل الثالث ان لو صح ما صح اذ زكاة الا بل السائمة والعلوفة لا يجتمعان ولا متفرقا كما لا يصح لا نقل له اف واخر به
واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان **هـ** وزانه في منافاة مفهوم كل منهما للمنطوق الاخر وزان قولك في
مفهوم الواقعة لا نقل له اف واخر به ولا شك ان ذلك غير جائز فكذلك هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما
ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذلك
القيدين اعني السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اذ زكاة الفهم فيضيع
ذكر السائمة والعلوفة بخصوصها والثاني انه تناقض فان مفهوم كل مناهض لمنطوق الاخر واجب اولا بانا لا
ان وزان لا نقل له اف واخر به لانه صريح بتركيب المفهوم وثانياً بان الفارقة في ذكر القيدين يجوز ان يكون عدم
تخصيص احدهما عن العام وهو الفهم فانه خلاف تناقض الخاصين ويكون اخراج احدهما عنه بالاخرها تخصيصاً
على ما تقدم في الشرط الخامس واذا ذكرها بالنصوصية لم يمكن ذلك فان في العلوفة زكاة عند الخصم اي المصيب
وثانياً لثبانه لا تناقض في الظاهر مع امكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة
على المفهوم ظاهر لا قطعي فيترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصريح به لفظاً عاماً وهو ايضا
ظاهر عندهم انفس فلا يندفع التناقض والرابع انه لو كان للمفهوم حقاً لما ثبت خلافه واللازم باطل ببيان الملازمة
انه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلا بد قد ثبتت في قوله لا يكلوا
الربوا اضعا فامضا عفة اذ مفهوم عدم النهي عن القليل من الربوا مع ان النهي ثابت في القليل والكثير **اصيب**
يمنع

يمنع الملازمة وقوله يلزم التعارض ممنوع فان دلالة قوله لا يكلوا الربوا اضعا فامضا عفة على اقله القليل
منه ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله لا يكلوا الربوا قطعي لا يعارضه الظاهر فيترك به **قوله** لا يكلوا
لا بد من الخصم الوضع ولو سلم انه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع عدم الدلالة الوضعية اللفظية مطلقاً كيف
وان قوله لا نقل له اف لم يوضع لوجه الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية **قوله** الاول مفهوم القرب وهو
نفي الحكم عالم يتناول اسم الجنس واسم العلم فالاول نحو الماء من الماء والثاني نحو زيد موجود ذهب ابو بكر
الدقاق والمروزي وبعض الحنابلة والاشعرية الى انه يوجب نفي الحكم عالم يتناول النص وذهب الجمهور الى انه
لا يوجب وفصل التلخيص من اصحاب الحنفية بين ما كان مقروناً بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجباً
الثاني اصح للثبوت بالنقل والعقل اما النقل فلقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء ووجه الاستدلال به ان الانصار
فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يجامع الرجل امرأته
ثم يفترق ذكره بعد الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم على ما يعرف بالتأمل ولو لم يكن موجباً لما صح
الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلا بد لولم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة **واللازم**
باطل فاللزم من مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فقدم جواز ان يخلو كلام الشرع والعقل عن الفارقة
واصح الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعمول اما الكتاب فلقوله لا يكلوا الربوا فيمنع من انفسكم
اي في الاشهر الحرم الاربعة رجب وذى القعدة وذى الحجة والمحرم والتخصيص بذكره لا يدل على التخصيص
فيما فان الظلم حرام في كل وقت واما السنة فلقوله عليه السلام لا يبولت احدكم في الماء الدائم ولا يفترس فيه
من الجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الغتال فانه لا يجوز التخصيص بالنقل
في ذلك الماء مطلقاً بالجنابة او بغيرها واما الاجماع فلا ينهم قديماً جوازا للقياس وتعليل النص ولو كان
الاسم اعني مفهوم القرب اشبه بالمنع عن غيره لادى الى نفي الجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فاللزم مثله
اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلا بد من القياس لا بد من اصل وحكم الاصل لا بد وان يكون منصوصاً
عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص والاجماع فلا قياس
ثمة وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممنوع لما فيه من اثبات الحكم في الفرع على مفادة النص لانه دل بمفهوم **المتخالف**
على نفي الحكم عن الفرع فكيف يشبه ذلك فيس بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقاً او فيما لا يكون **الاصل**
منصوصاً عليه بسم العلم الثاني مسلم ولا يفيدكم شيئاً والا اول ممنوع لجواز ان يكون جواز نفي الحكم عن
المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا لانه عندنا
ليس بثابت بالنص في غير المنصوص عليه بل ثبت بطلان النص على تقدير ثبوت وان اراد وان الحكم لا يثبت

منه

في غير المنصوص عليه لكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه
لكنه موضوع للاثبات في المسئلة النفي عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم القرب حق لما لم يثبت الكذب
في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فاللزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة
فلا تستلزم ان لا يكون نبيا غير محمد عليه السلام وان لا يكون الله تعالى موجودا فاعلم ان ذلك علو كبير وكذا
سائر ما ثبت وجوده بالفروقة العقلية او النقلية او الحسية اللهم الا ان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجود
ضرورة بل في غيره والجواب عن دليل الخصم اننا سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص ولكن منشاء فهمهم ليس
التخصيص بالاسم بل اللام في الماء الاول للاستفراق بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ناشئ من وجود الماء
للمعنى ان كل افراد الغسل من الماء بقرينة ان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة والاعتبار بخصوص المورد
عندكم لا لعموم اللفظ فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من غير تعرض للمعنى في الماء الثاني وبقريته
الاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفساء مع انه لا ينفك فيه فان قيل لا سلم ان كل غسل الجنابة من الحيض
وان الغسل عند التقاء الختانين واجب عندكم وان لم ينزل وهو غسل الجنابة فاجاب عنه بقوله وقد ثبت
المادة لانه فان الالتقاء لما كان سببا لاقيم مقامه لحيض وعدم انضباطه كالسفر اقيم مقام الشقة و
النوم اقيم مقام الحدث ولو سلم ان منشاء فهمهم ذلك لكان ذلك الحديث منسوخ عند جمهور الفقهاء
ومن بعدهم بالا مبالغة بالفتا الختانين ولو سلم ان لا ينفك في وجوب الغسل بالاكسال لكان غير مفيد لان فيه
بالقوة في النوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس لا على نفي وجوب الغسل بالاكسال لانه غير مفيد لان فيه
تعليم مدعي الخصم ووجه الفصل سيأتي في النوع السابع **قوله** الثاني مفهوم الصفة اختلفوا فيها فذهب الشافعي
واحمد والاشعري وامام الحرمين وكثير من المتكلمين الى ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم
عما عداها بخلاف حنابلة الغنم زكاة فان تعليق الزكاة بصفة السوم يدل على نفيها عما ليست تلك الصفة
موجودة فيه ومرادهم بالوصف مطلق قيد الذات لا النعت النحوي على ما يظهر لك وذهب ابو حنيفة واصحابه
الى انه لا يدل على ذلك وفصل ابو عبد الله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان بخلافه عليه السلام سائما
الغنم زكاة او للتعليم بخلافه عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تخالفا وترارا او كان ما عدا الصفة
داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي ما عداه
والاى وان لم يكن ورد الخطاب لشيء مما ذكر من الامور الثلاثة فلا يدل على نفي ما عداه اجتمع المشتبه بوجوده الاول
انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلا عن نفي الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على نفي الحكم عما عداه لما نزلت
الشافعية اذا مقتضى التخصيص ما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهان المخاطب **اصيب**

بابا لا سلم الملازمة لجواز ان يكون نفرتهم لشكرهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية بالذكر يوجب القطع بغيرهم
وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفرة منهم لا لاستلزامه نفي الحكم عما عداه اولهم من اعتقد
افادة النفي عما عداه قصد المتكلم ذلك النفي في تلك الصورة فتعريضه لاعتقاده ذلك عن ان يذكر المتكلم
عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عن انفسهم ولا يخفى عليك ان هذا الجواب تحقيق الزامى والافهام
ذلك في الجملة ولومن الرأى وفي المقام الخطابى المحض هذا هو المشهور في الكتب ولا يخفى عليك ان الاول ان يقول
قيل الفقهاء الشافعية فضلا عن نفي الحنفية لان المقام مقام الاستدلال على الخصم وهم الحنفية لانهم والارام
في نفي الحنفية من ذلك حيث يلزم من اقرارهم بذلك بعد اذ كانهم لا تنفي الشافعية لجواز ان يكون نفرتهم
لاعتقادهم ذلك اي نفي الحكم عما عداه الثاني ان اصل اللفظ كاي عبيد فهم ذلك من قوله عليه السلام لا يوجد محله
وعرضه وقال انه يدل على ان غير الواحد لا يحل ذلك والى هو المطلق والواحد هو الغنى والعقوبة المحض والاحلال
العرض المطالبة وكذلك من قوله عليه السلام مطلق الغنى ظلم فهم ذلك ايضا والجواب بجواز ان فهمه ذلك من اجتهاد اللفظ
والكلام في اللفظ او علم من دليل اخر انه مفهوم هذا الحديث الثالث انه لو لم يدل مفهوم الصفة على نفي ما
عداه لم يكن لتخصيص محل النطق بالذکر فائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الفرض عدم شيء غير هذا ما يوجب
التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره واما بطلان اللازم فلان تخصيص احاد البلغاء بغير فائدة
ممتنع فالشارع اولى واجيب باننا لا سلم ذلك لجواز ان يكون فائدة تبيين محل الحكم لا النفي عما عداه فانه باق
على عدمه الاصل وبانه لو كان الاصل عدم غيره لزم انتفاء نفي ما عداه على تقدير فرض وجوده وهو باطل
لا محالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم ولو فرضنا معدوما لا تنفي ما يدل عليه اللفظ في محل النطق
وهو يستلزم انتفاء نفي ما عداه لتفرغه عليه ولما قل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم الى اثبات اللفظ **الفائدة**
وليس يصحح لاستلزام الدور لانه يتوقف الدلالة على النفي عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله
والفائدة تتوقف على الدلالة على النفي عن الغير ولا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لا سلم انه
اثبات اللفظ بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء **مجمع** فاننا نفهم بان اللفظ اذا لم يكن له فائدة واصرف **لنفي**
ان يراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان ما يتوقف عليه الدلالة على النفي عن الغير هو الفائدة **عقلا**
وهو ان يعلم انه لو دل على ذلك لكثرت الفائدة لانفس الفائدة شيئا وهو حصولها في الواقع والمتوقف
على الدلالة على ذلك هو الفاء **لانه** عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة الرابع
ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف
انتفاء العلول بانتفاء العللة والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على عدم الاصل عند عدم العللة

لا بناء على ان عدم العلة المذكورة عند المسكوت عنه ونحوه الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما
عنه ميبا لا يثبت الحكم بالشبهة في المسكوت عنه عندنا كقولنا عدم ليس في العلوة زكوة فانه لا يلزم ان
اذا لم يكن علوة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم بالشبهة لا يثبت بناء على عدم الاصل وعندنا ثبت المسكوت
عنه بعلو عدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة بدليل اخر اعني في السائمة زكوة لا بالعدم والخامس ان الحكم
عن المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقيم نحو الانسان الطويل لا يطير وليس لبقا
نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لان لو قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستقيم مع وجود النسبة
المذكورة فعلم ان علة الاستصحاب لانها ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستصحاب انما هو لعدم فائدة
التخصيص في هذا المثال مطلقا لاننا اذا ادعينا الحكم عن المسكوت عنه ولو سلم فالتأثير الجزئي لا يفي بالقاعدة
الكلية بل يستلزم الدور السادس انه لو لم يكن في التخصيص الوصف الدلالة على نفي الحكم عما عداه كان
ذكر الوصف ترجيحيا بلا مرجح لان الفرض عدم شيء ما يوجب التخصيص غير افادة النفي عن الغير من الاشياء
المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا فرق بينه وبين الثالث
في الحقيقة السابعة انه لو لم ينفى الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السبع في قوله عليه السلام طيور
اناء احدكم اذا وقع فيه الكلب ان يفقد سبعا مطيرا لانه التخصيص اذا لم يدل على نفي الحكم عما عداه يحصل
العبارة بما دون السبع لعدم المخالفة واذا حصل ذلك بما دون السبع لا يحصل به واللازم تحصيل المال
اجيب بان كون ما دون السبع غير مطير يجوز ان يعلم بدليل اخر لا مفهوم العدد ولو سلم فالحكم في مفهوم
الصفة لا في مفهوم العدد ولو سلم فالتأثير الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية واجبة المانعة بوجه يظهر
منه بطلان قول المشيئين وهو ان التخصيص الوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما
التنزع في النفي عما عداه وهو مفهومه ان تنقل بلان بالفروقة فدلالة الوصف عليها اما ان يكون بطريق
الحقيقة وهو باطل للاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما في لاراد
بما التفت يعني ليس المراد هنا بالصفة التفت النجوى بل مطلق التفتيد بالشيء سواء كان نعتا نحو
في الفهم السائمة زكوة او مضافا نحو سائمة الفهم او مضافا اليه نحو الى الواحد وظرف الزمان وظرف
المكان فان كلامه السائمة والواحد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له **قال الامام**
في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد والفاية و
التخصيص بالزمان والمكان ثم قال لو غير مجرب عن جميعها بالصفة لكان ذلك مقدما **قوله** وهو اقوى
من مفهوم الصفة لقوة دليل يخص به كسأني ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بها لان

الشرط

الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار ناخيا ومؤخر الحكم الايجاب فان قول الرجل انت طالق موجب
لوقوع الطلاق لو ادخل عليه الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه كان الحكم
ثابتا بطلان الاسم فان قولنا انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يوجب الوقوع ما لم يوجد الركوب وبدون الوصف
كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولا شك ان المحقق به اقوى من المحقق
فيل ان ما ذكره يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة في هذا المعنى اوله واقدم فالحق الوصف
بالعلة كان اوله من الحاق بالشرط واجيب بان بين الوصف جهة خاصة لا ليست في العلة موجودة فان العلة
لا تبدأ الايجاب لا للاعتراض على موجب فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولا يوجب عدم عند عدم فالحق
بالشرط دون العلة **قوله** والا لا يكون شرطا لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة
يلزم انتفاؤه انتفاؤه ولا يخفى عليك ان هذا دليل ينفر به مفهوم الشرط والاجمع ما ذكره الصفة
جاء هذا ايضا واعتراض عليه يمنع الملازمة مستند بقوله لا نكرهوا فتيانكم على البقاء ان اردن تحصنا فان
الاكراه على البقاء متوقف وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم الشرط واجيب عنه بوجهين
احدهما وقوع الاكراه بحسب الغلب عند ارادة التحقق فيكون الموجب للتخصيص وقوعه بحسب الغلب
والثاني ان الالاء بحسب الظاهر دل على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة
التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع الظاهر ان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط لان
القاطع لا لعدم اعتباره في نفسه ولتأثيره ان يقول ان الاجماع لم يكن حجة في أصل الشيء فليكون الاكراه على البقاء اذا
لم يردن تحصنا حلالا لا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعا وقد يجاب عن الاعتراض المذكور
بان الآية الكريمة دلت على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وان ثابت اذ لا يمكن الاكراه لانهم اذا لم يردن
التحصن لم يكن البقاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام المراء والبقاء مراده عن عدم ارادة التحصن
ولا يمكن الاكراه عليها واذ لم يمكن الاكراه عليها لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من
عدم التحريم الا بامانة **قوله** قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي وهو الخارج الموقوف عليه كالشرارة **الكلام**
والوضوء للصلوة يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدم الشرط لا يكون شرطا الشرط الاصطلاحي
فالملازمة مسلمة لكنه لا ينفيد ان التنزع في الشرط اللغوي لان الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت
لما ان يمنع الملازمة لان عدم الشرط عند عدم الشرط بناء على عدم الاصل فيكون في الشرطية ولا يلزم ان يوجب
عدم عدمه فان الصلوة ينتفي عند انتفاء الوضوء البته ومع هذا لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم
الصلوة بل نقول ينتفي الصلوة عند انتفاء الوضوء بناء على عدم الاصل وان اردتم به الشرط اللغوي فالملازمة

ممنوعة لان الشرط اللغوي يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وان يكون
علته نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يلزم من انتفاء شيء منها انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب
والعلل وانتفاء الاصل لا يستلزم انتفاء الحكم ونحو ذلك ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة
انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك اذا انتفى انتفى الملك بالضرورة وان
اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك
الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص ولا
لزم توارده على مستقلين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين في محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته
بالبيع والهبة وغيرها من الاسباب المتعددة لا بها معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء
شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء نوع الحكم
لكن لانهم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى في عدمه من عدم فهو شخصي اي يلزم من عدم هذه العلة
عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شيء منها لا يوجب انتفاء الحكم اذا اثر العلة والسبب في النفي على ما وقع في الرد
لكان ولا يخلص عن هذه الترديدات لان المراد بعدم اثر العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة
يبقى الحكم على عدمه الاصل في عدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على عدم الحكم لعدم العلة وقولهم
لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهرة في هذا المعنى وهذا لا نأخذ به ايضا لعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على
كونه عددا اصليا لا بناء على ان عدم العلة عدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمرته الخلاف يظهر في اذا
كان الحكم المذكور حكما عدليا كما تقدم في مفهوم الصفة فلو قال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لا يجب الزكاة
في السائمة عندنا خلافا للشافعي **قوله** لقوة دليل يختص به يعني ان القائل بمفهوم الغاية يتجوز ما مر في مفهوم الصفة
والشرط مقبولا ومزيفا ويوجب يختص به وهو الاقوى ذكره في الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم
الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوله ظاهر **قوله** والا لا يكون غاية لان معنى
الغاية هو اضر المصيا **قوله** فلو لم يكن ما بعدها اه اي اذا ثبت انها اضر فلو لم يكن ما بعدها لم يتحقق ما قبلها الحكم
بل دخل ما بعدها لا تكون الغاية اضر او ذلك باطل مثلا في قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه اضر وصوم
وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت الوجوب بعد غيبوبة الشمس لم يكن الغيبوبة اضر وهو خلاف المنطوق
قوله يعني سلمنا ان الجواب المذكور على طريقة القول بمحسب الله دليله يعني سلمنا ان الغاية هي
الاضر من المصيا وان ما بعد الغاية غير داخل فيها قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة
الشمس ونسب المرافق اي هل هي دلالة في حكم المصيا او غير دلالة فيه بل حكم المصيا منتف عن ما نحن فيه فنقول انها دلالة

وهم يقولون غير دلالة فزمان غيبوبة الشمس والمرق داخلان في حكم المصيا عندنا وغير داخلين عندهم فلهذا
قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضي خروج المرق من الفصل مع انه داخل عندنا قلنا
دخوله عندهم بدليل اخر من اجماع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخل في حكم المصيا فكيف يصح نحو انما
الصيام الى الليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم المصيا بل النزاع في ان جميع الغاية خارج عن جميع
المصيا على الايجاب الكلي وهو مدعى الخصم فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس بخارج عن حكم الغاية على طريقة السلب
المرق على ان الليل غاية لاتمام الصوم لانفس الصوم ودخوله في الاتمام لا يستلزم دخوله في الصوم **قوله** نفسه
تأمل ولو سلم فمضاه اتموا الصيام الى ان تغيب الشمس ووقت الغيبوبة داخل في حكم المصيا **قوله** قد يبعد
من قبيل الاشارة لا يخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون قوله في المرافق
والا بشارته الاسقاط ما وراء الغاية اي المرافق وان كان من لم يدخل هو المرق في الفصل يكون الاشارة
الاسقاط المرافق الى المنكب وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرق الى المنكب بطريق الاشارة كره
اصحابنا يقول انما دخل المرق في الفصل بدليل اخر ارجح على الاشارة من اجماع او فعل رسول او قوله **قوله**
وان احتمل التاكيد اشارة الى ما ذكره الشارح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما قيل انه لا ينفذ
المصر فهو ان وما مؤكدة فتقول انما انت تدير في قوله انك تدير والفظ انه يفيد المحصر **قوله** نقول عليه السلام
انما الولاء وقد استدل البعض بهذين الحديثين على عدم افادة انما المحصر ان قال انه لا يفيد المحصر اذ لو افاد
لا فاد في هذين الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المقتضى ايضا والعمل بغيره واقع ايضا
والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما على المحصر كما اختاره الشارح **قوله** المحقق في شرح المختصر **قوله**
فان قيل لانهم انما يحرموا حاصلا القول بعدم افادة انما المحصر في نحو انما الولاء لمن اعتق يستلزم القول بعدم
المحصر في نحو ذلك المثال والقول بمفهوم الخلاف **قوله** لجواز اشتراكها في اشتراك المقتضى وغيره في نسبة الولاء
اليها فينسب كل الولاء الى المقتضى بوجه من وجوه النسب ولا غيره بوجه اخر **قوله** قلنا انه اي عموم الموضوع
قوله لو تغير الولاء ان اي لو تغير ولا المقتضى لولا غيره بحسب الذات والوجود فاصلا ان قولك فيصدق
ليس الولاء للمقتضى غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولا المقتضى مفارا لولا غيره بحسب الوجود والمقتضى
ولكن ممنوع لجواز ان يتغيرا بالاعتبار والافاضة مع اتحاد حقيقتهم بان يقال هذا ولا المقتضى وهذا ولا غيره
مع اتحاد حقيقتهم ما اذا اتحد حقيقتهم ما يصدق قولنا الولاء للمقتضى مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المقتضى
او نقول ان الملازمة في قولك اذ لو ثبت له ولا لما ثبت للمقتضى ممنوعة وانما تتم لو تغيرا **قوله** لان الام اي
لام الجارة في انما الولاء للمقتضى وقس عليه باء الجارة في انما الاعمال بالنيات **قوله** فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان لانه

منه
منه
منه

خاص في مفهوم **قوله** لا سيما اذا كانت مفهومة لغة كالحاقهم الذئب بالكلب العقور لمعنى الابتداء بالاذنية في صفة
خص من القول يقتل في الحل والحرم الغراب والحياة والعقرب والكلب العقور وفي هذه الترة اشارة
الى ان المراد بالعلية ههنا اعم من علم القياس وعلم الدلالة يعني يجوز التعميم بعلم القياس والدلالة **قوله** ولا شك في
لقد تأمل **قوله** فقول صاحب الهداية انه تأييد لقوله **قوله** مرويان عن مشايخنا مستداه خبره قوله ناظر في
الى المذهبين يعني ان صاحب الهداية الحق الذئب بالكلب العقور لعلم الابتداء بالاذنية بعد ترجيح الخبر عن القول
بعدم العدد على ما تقدم ناقشتم قال واما العقول فغير مستثنى شرعا كاشرا المستثنى الشرعية لانه لا يندى بالاذنية
فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف في كل من هذين القولين اشارة الى ان مفهوم العدد اعم من الاول فظاهر حيث صرح
الحاق غير المذكور في النص بالمذكور فيه وهو الكلب العقور واما في الثاني فلا اشارة بقوله لانه لا يندى بالاذنية
الى ان لو ابتداء بالاذنية لما ازال الحاقه بالغراب ثم قال بعد هذين القولين قيل اشافي السباع على القول متنع
لما فيه من ابطال العدد وبهذا القول اشارة الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافات فاشارة الى ان لا دفعه
بالعمل على الروايتين ولما قيل ان يقول يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدال يجوز
بالاتفاق كونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس كونه دونه فيكون القول بموجب مفهوم العدد اتناقيا لانه ابطال
بما فيه من الدليل لا ينافي القول بوجوده **قوله** ويراد به عرف النفي عن الفيد في الحكم عن غير المذكور واعلم ان
الحصر بهذا المعنى قد يدل عليه بالقيود المذكور في الكلام الايجابيا والسلبيا من الصفة والشرط والفاية والعدد
وكون الشيء مذكورا بالصفة في هذا النوع اضافة لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة و
الشرط والفاية والعدد والتعب وقد يدل عليه بانما والافني هذا النوع اضافة لفظ المفهوم الى الادوات
نفسها فقالوا مفهوم الا ومفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف في التركيب في هذا النوع اضافة لفظ المفهوم
الى لفظ الحصر فقلوا مفهوم الحصر وهذا النوع من الحصر قسم ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم
متعلقات الفعل من المفعول والحال والتميز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو ان اعرفت
ورجل عرف وزيد قائم على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على الابتداء على نحو عيسى انا ومنها
ما يحصل من جعل احد المرفعين مقدما مبتداء والاخرى **قوله** مؤخر اخر وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال
رحم الله والمراد به ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون الابتداء مقدما معرفا باللام او الاضافة بحيث
يكون ظاهرا في المفهوم سواء كان ذلك المبتداء صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم
وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولها بان كان المبتداء صفة
معرفة باللام والخبر علم وثانها بان كان المبتداء اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثها بان كان المبتداء اسم جنس

معرفا

معرفا باللام والخبر علم وثالثها بان كان المبتداء اسم جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعها بان كان المبتداء
صفة معرفة بالاضافة والخبر علم ثم حكم بان لا خلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الحصر ولا في عكسه
ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد في المقام الخطابي في افادة الحصر
معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثاني كل منطلق زيد حتى لا يصح زيد المنطلق وعمر واستلزام التناقض لان اعتبار
اهل الاصول لما غير اعتبارهم لم يختاروا واختاره المعاني من افادة الحصر في الامثلة المذكورة كلها بل قال
اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان النوع المذكور وهو ان يكون المبتداء مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا
في المفهوم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم ولستد ان
بوجهين الاول ان لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر كان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا واللازم
بالاتفاق ان لا قالوا انهم بالحصر في بيان الملازمة ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون للجنس الى الحقيقة
لان الاشارة عنهما بانها زيدا كاذب ان لا اتحاد بينهما الا ذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود معين لعدم
على العهد على ما هو الفرض فتعين ان لما صدق عليه العالم مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد ومتحد معه
وهو معنى الحصر وهذا الدليل جار يمين في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم يتخلف فلا يصلح دليلا والثاني ان لو كان العالم
زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر كان التقديم مفيرا للمفهوم الكلية واللازم باطل اما الملازمة فلا لانه لو اتخذ مفهوم المقدم
مؤخر اخر وكلاهما اعني العالم زيد وزيد العالم يفيد ان الاتحاد بين زيد والعالم هو هو وكذا ذات احدهما هو
للزم اما شمول الحصر ان اذا العالم العموم او شمول عدم الحصر ان لم يفيد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان
صورة تقديم العالم يفيد الحصر دون تأخير فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه واما بطلان اللازم فظاهر
لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات واعتراض على كل من الوجهين اما على الاول فهو بين
الاول والوصف في صورة التقديم مبتداء محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف الفعول على لسان
الموضوع في القضية وفي صورة تخو زيد العالم هو غير محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك
الوصف وهذا عارض للذات المتخصصة ولا خفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارضه فانه لا يمنع لاشتراك الموصوفات فيه واتحاد كل منها بحصة من ذلك الغرض
ولما قيل ان يقول ان هذا في الوصف المتكرر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او
جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثاني لان لم ان معنى الحصر اتحاد الفرد الذهني الغير المعين اعني
كل ما صدق عليه العالم مع الخبر وهو زيد واما معناه اثبات الخبر للخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة
على الموصوف وعكس في قصر الموصوف على الصفة وذلك ينهم **قوله** بالقديم لان تقديم الشيء بان الله

عن حيزه الطبيعي يقتضي الحصر على ما يشهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي فطلب اثبات بوجه جلة خلطة
العلام واما على الثالثة فان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات ما
موصوفة عند التأخير فلا يتم بطلان كيف وهو لا يتم عند انعكاس القضية فضرورة ان المراد بالموضوع الذات والمحمول
المفهوم وان اريد بتغير غير هذا فلا يتم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيناهما وبطلان
اللازم وبيناه وهذا الكلام فيه الا في بيان بطلان اللازم فان قوله فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته ممنوع لان هذا
انما يستقيم في العام بمعنى الاستغراق على ما هو المقتر في موضوع الموصية الكلية لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لا يشترط
على كل جزئياته كالناطق الصارق على الانسان ولا يستقيم هذا في العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى
لا يلزم ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الصالح ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من جزئيات الحيوان فيها حتى فلا
العدم اللازم للعام من فرض صدق على زيد وعمرو هو عدم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم
العام بهذا المعنى صدق على بكره يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدق على الفرس والمراد بالخبر
قوله جعل للجنس هو الماهية الكلية والعدم في قوله مع بقاءه على العموم بمعنى الاستغراق قلنا اللازم من الدليل اه
حاصله على طريقة القول بموجب دليل يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل
حصر العلم في زيد بما قررتم بل كونه زيد كاملا او منتهيا في العلم ويكون حاصله ان الامم للمبالغة في علمه الحصر العلم فيه هو
مناق لما عزمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا بان لا الحصر
لا ضرر عن الاخص بالاعم واللازم باطل ببيان الملازمة ان العالم في زيد العالم ليس للعدم القرينة والجنس لا يستغراق
على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا كان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء عموم على شئ من جزئياته
فيكون الكمال والمنتهى العلم ويتجدهم زيد في الوجود وهو معنى الحصر **قوله** يعني ان يدل عطف على اصدى ما له وقال يعني
ان عطف اصدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية الاولى في الحكم كالحكم كالحكم او لتطابق التفسير
المعسرة قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف اصدى الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك
الثانية تفسير للمساواة واما عدل عن الايجاب لا الدلالة اشارة الى ان القران ليس على موجبة بل مجرد الدال على التشريك
لكن قوله لان العطف يقتضي الشراكة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله فيوجبه انهم هذا الايجاب بناء على
زعمهم ان العطف على تامة لذلك **قوله** فان الاصل في كل كلام تام على قوله ليس العطف ولو لم يقط قوله تام كان اوله
على ما وقع في الكشف تأمل **قوله** وان خلافا الاصل اي فلا يهدل عند الضرورة وما وجدت الضرورة في الناقصة عدل
عن الاصل المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا العدل فيها ايضا عن الاصل
المذكور **قوله** وقد عذبت الضرورة في التامة اي في عطف الجملة التامة على مثلها **قوله** ثم الجملة له دفع لمقدر تقديره

لا نسلم

لا نسلم ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدمه وكيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل الدع
اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا **قوله** وان كانت تامة اي من حيث اللفظ **قوله** او ذكر شرط له على جهة عطف
على تخييزه والا انه يقول لا يتخييز وان لم يذكر له شرط على صفة على ما وقع في التقرير تأمل **قوله** فيدل ذكره مع الاول
على افتقاره اليه اي لا شرط الاول اذ لو لم يقتصر اليه لذكره بدونه الاول بخرا او معلقا بشرط اخر على صفة **قوله**
ليس في ولو النظم قبل النزق بين ولو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جملتين كل منهما تام بنفسه مستغن عن
الاخر كقولك جاء في زيد وحكم بكر فذكر الواو بينهما حسن النظم لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين جملتين
احدهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبر الناقصة مذكورا فلا يكون مفيدا بنفسه ولا بد من جعل الخبر المذكور الاول
خبرا لا حتى تفيد كقولك جاء في زيد وعمرو **قوله** من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه الباد بمعنى على والاشارة
بقوله على سبب وروده اختلاف في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه بسببه وعدم اختصاصه به
على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون واردا جزاء بسبب منقوله او جوابا بالسؤال سائل والجواب لانه
يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون زائدا على قدر الحقيقة الجواب او لا يكون زائدا فصارت اربعة اقسام فالاول
ما خرج من خارج الجزاء ونقل بسببه نحو سبي عمه فسيجد وزني ما غفر فرجهم وهذا يخص بسببه بلا خلاف لانه لما
جعل جزاء لما قبله بالتأخير ان المقدم على وجوبه وحكم العلة مخصوص بها ومنه قوله في الزانية والزانية فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا واثان ما خرج من خارج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كقوله بلى ونحوها فانه يخص
بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يتقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من سبب صار كبقية الكلام من جملة
فلا يجوز فصله للعلية فيستقيد بما قبله من السبب للتأليف ولهذا القول رجل اخر اليس لم عليك كذا فقال نعم
او بلى يجعل اقراره ان هذه الالفاظ لا يستقل بنفسها فيستقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير
ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ما خرج من خارج الجواب وهو مستقل بنفسه ولم يرد
على قدر الجواب وهذا يخص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير ما ذكره في السؤال كالمعاد فيه لانه بناء عليه
ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء وهذا كالمعاد عموما الفداء بان قال لاخر تعا لا نقد
مع فقالاه تفديت فعبدي حريقتن بذلك الفداء المدعو اليه حتى لو انصرف الاهد فتقدي او تقدي معه في يوم
اخلا لا بحث وفيه خلافا زفرانه عنده واقع على كل عدا كالمواثيق واليمين به ونحوها انما خصصنا بالفقر بدلالة
الحال لانه لما اخرج الكلام من خارج الجواب رد عليه صار كانه قال ان تفديت الفداء الذي دعوتني اليه فعبدي صر
الرابع ما خرج من خارج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب بان قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تفديت
اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجراءه على عموم اعتبار

بخصوص الخبر

لعموم اللفظ لا بخصوص السبب سواء كان السبب سائلا او قويا فاذن انزل نص عام في هذا النبي
بحكم في حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعموم ولا يختص بصاحب الحادثة ولا يختص
بان اعتبار لفظ الشارع او لم من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجوز على عمومه السبب
غير مانع للعموم ولا يقتضي التقييد عليه وان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وادار على قدر الجواب دل على ان
العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة وان الصواب والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت
واردة في سبب خاصة فان اية الظاهر نزلت في حصة امرأة اونس واية العان نزلت في هلال بن ابي
قذاف امرأته واية القذف نزلت فيمن قذف عايته رضي الله عنها واية السرقة نزلت في سرقة ردا وصفوان
او في سرقة المحن ونحوها من الايات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات
بهذه الاسباب الخاصة ففرقنا ان العام لا يختص بسبب وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب وازدوا ذلك
السبب الخاص منه مجازا وانما ثبت الحكم لغيره بنص اخر او بالقياس واجتوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه
الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سائلا
وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في الفرق ان الشارع اذا بين الحكم في حادثة
ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذ الظاهر ان اراد الجواب فيقتصر
عليه ولم يرد ابتداء الكلام هذا ما ذكره في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارع رحمه الله لم يتخصص في مقام
الثلاثة الاول اما لما ذكره في بحث المطلق والتقييد واما لانها ليس محل النزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه
ولا عموم في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيها التخصيص وما ذكره من انها مختصان بالسبب بالاتفاق
كلام ظاهري لا تحقيقي فلا يعارض به وذلك لان قوله سرى فسيح ورفى ما عر فرجهم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل
والفعل لا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقعة الاثبات فلا يعمم وكذا قوله في القسم الثاني بلى او نعم ليس بعاما
فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى لفظا ومعنى لا يعمم فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل
الادبقة ثابت فان قوله فرجهم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجس لردة او قتل بغير حق او فساد في الارض
او سبيل او زنا بعد احصان وكذلك قوله فسيح يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او للسهر او الشكر
وكذلك بلى ونعم لا يعمم من حيث انه يصلح جزاء بالانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعمم والهاذا اشار الشارع بتعميم السبب
الوجود وسبب الوجود لان السجدة مثلا وان لم تتم باعتبار سبب ورودها كمنها غائبة باعتبار سبب وجودها
ووجوبها على ما ترى وكذا ما ذكره في القسم الثالث قلنا هذا مع كونه تكلفا يلزم ان يكون اكثر الخصوصيات عاما
باعتبار

٧٥
باعتبار سبب وجودها نعم لو علم لفظ العام العام الاصطلاحي واللفظي كلفه الشارع اولا لكان كالمقسمين
المذكورين عاما ايضا لان العام اللفظي يجمع المطلق وقوله فسيح ورفى مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقين فيكون
عاما لفظا لكنه يحتاج ان يجعل التخصيص عاما من التخصيص الاصطلاحي واللفظي ايضا حتى يشمل تقييد المطلق بالتقييد
ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى عليك ما في كلام الشارع من التلاصق بعموم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام
الاربعة المذكورة بجعل العام اعم من الاصطلاحي واللفظي والسبب اعم من سبب الوجود وسبب الوجود ثم ذكر
الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروع النزاع
ان السبب هنا اعم من سبب الوجود ومن سبب الوجود فلم يعدل عنه الشارع الاكسب الوجود قلنا لان
الوجوب يفضي الى الوجود **قوله** التمسك بالعمومات الواردة كاية الظهار والمعاذ والقذف والسرقة والزنا
على ما ذكرناه **قوله** لان نسبة العام الى هذا بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لو جاز تخصيصه بالاجزاء
لزم العوارض الفائرة ويكون نقلها والشارع منزه عنه وهو الظاهر من الوجه الثالث **قوله** بعد تخصيصه بما
يصح للتخصيص ان القطعي لان العام عندنا حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظني من القياس وضرب الواحد قبل
تخصيصه بالقطعي ولما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون ظاهريا فيجوز تخصيصه بالظني **قوله** قلنا في الاول جواب
يمنع الملازمة وقد اوجب عنه بطلان اللازم مستند بان اباح قد كاه اخرج السبب بالاجزاء في الامة المستنكرة
على ما صفة الشارع المحقق في شرح المتحجج ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم اتفقا ان اراد السبب المعين اذ
لا خفاء ان لا يتصور اخرج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز اخرج ذلك قطعا وان اراد نوح السبب
فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق **قوله** وجعل ذلك الغرض كالمذكور في يصلح ذلك الغرض ان يكون مخصوصا للشخص
قوله وهو غرض المتكلم فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا بالكون عندهم
قوله ومن الوجوه الفاسدة حل المطلق على المقيّد معنى حل المطلق على المقيّد ان يراد بالمطلق ما هو المراد
من المقيّد فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه اولها المطلق والمقيّد اما ان ورد في الحكم او في غيره
والثاني على قسمين السبب والشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منها
اما ان يكون في حادثة او في حادثتين وفرب الاثنين في الاربعة الاشياء اربعة وقد تقدم مثال كل منها مع زيادة
تفصيل فلا تفيد **قوله** بالنص متعلق بوجوب يعقوب قيد الايمان في كفارة القتل بوجوب النفي عند عدمه في
المقصود عليا في كفارة القتل بالنص لا بالرأى فكان النفي في المنصوص عليه حكما شرعيا ثابتا بالنص فيشترط
لما غير المنصوص عليه اغنى سائر الكفارات بالقياس لكونها جنسا واحدا وفي كون اتحاد الجنس علة للاتفاق
بحث ذكرناه في باب المطلق والمقيّد **قوله** قلنا حل المطلق على المقيّد بالقياس فاسد هذا جواب بطريق التفق

الاجالى نبيان فساد دليل الخصم بوجوه ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق
التقصي التفصيلي وتقريره اننا لانسلم ان القيد بمعنى الشرط مستند بان الشرط على نوعين شرط مبرا وشرط
دلالة فالاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق
الثاني ما يدخل على المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط لا يكون الادلة ووج
يجب ان يكون معر فالقيد بمعنى يتعين المخلف عليه بل ان القيد قد لا يكون معر فالقيد كما في قوله من ساءم
اللاقى دخلتم بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معر فالها الاستحالة تعريف المعرف فلا بد
من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في رقة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يعم بعد ولو سلم ان معنى
الشرط لكن لان ان الشرط يوجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه بل الحكم
الشرعي انما ثبت بالشرع ابتداء ولا انه عدم شيء تحقق بناء على عدم شيء اخر ان العدم ليس شرع
لتحققه قبل الشرع فالرقة الكافرة لم تجز ككفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم ان يوجب النفي ويمكن
تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لان استقامة الاستدلال على غيره حتى تثبت النفي في غير المنصوص عليه
قبلا عليه الا ان ثبت المماثلة بينهما في المعنى المحقق المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة وهي
على ما بيناه فيما سبق **قوله** كما سبق في مفهوم المخالفة فيه بحث تأمل ولعله عكس ما في التلويح ولكنه غير بد
قوله والثالث انه لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني والثالث ان الثاني لازم للثالث ومن الجائز ان يجعل الازم
قبلا واللازم دليلا اخر على دلالة واحد **قوله** او استغناء هكنا وقحة الشيخ بكلمة او والاول كلمة الواو
بدل او على ما وقع في التلويح **قوله** فان قيل المطلق ساكت منع للوجه الثاني والثالث يعني لان ان ابطال الحكم
الثابت بالنص المطلق وان قيل في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا
ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا والا على اجزاء المقيد وغيره وليس كذلك بل هو ساكت عن القيد
غير متعرض له اصلا فيكون محل النص المطلق اعني كفارة البمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان
يثبت بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال ما ثبت بالنظر بالقياس
ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس وعدم النص في المقيس **قوله** اجيب بانه ممنوع فيه
انه خارج عن قانون المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يرد خارج عن القانون
بل وظيفة المجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال السند فعيد ان كان مساويا للمنع بمعنى
انه مساو لنقيض المقدمة الممنوعة ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل **قوله** قيل لخصم ان يقول اه اي
لشاخي ان يقول سلمنا ان النص المطلق ليس ساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل كما قلتم لئلا نقول ان المقيد
بالقياس

بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما ثبتت في المنصوص
عليه لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه
قبلا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير المقيد ولا نسلم ان النص المطلق
دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قبلا في مقابلة
النص بل انما يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ولا يخفى عليك ان وجوب القيد
ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يعود الى الفيد وليس عدم اجزاء غير المقيد في المنصوص عليه لافادة القيد
الوجوب الشرعي حتى يقال انه في حكم المذكور فيصير تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال
لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد او قال لا اجزاء غير المقيد كان اوله تأمل **قوله** مع ما فيه من الخروج
عن قانون المناظرة فيه انه في الحقيقة عدول الى **سند** اخر للفتح المذكور بعد ابطال السند الاول يعني
لان ان ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وان قيل في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان القيد
اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد **قوله** ان السطور في كتب الشافعية
اشارة الى ان الايراد المذكور من طريق الشافعي **قوله** لانه يناقض التناول والشيوع فيه ان وجوب القيد
في المقيس انما ينافي التناول والشيوع ان لو كان القيد يثبت النفي لكان ليس يثبت له عندنا كما في المنصوص
عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون التزاما فان القيد عند الخصم يثبت النفي في المنصوص
عليه فكذا في المقيس **قوله** البيان وهو في اللفظ عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس اى اظهار
لصور حاكية ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيان اى اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور
الاول معتد والثاني لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو معتد بمعنى التبيين والاظهار كالاسم
بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم وان كان من التلا في هذا لزم بمعنى الظهور يقال بان الامم راى ظمير
ظهورا وقالوا هذه الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما جعل
الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم لا بالغير فبهنا ثلثة امور اجدوها فعل لله البين وهو الاعلام والتبيين
كالسلام والكلام فانها يطلقان على فعل السلام والتكليم وثانيهما ما يحصل به الاعلام وهو الدليل والثالث متعلق
بالاعلام ومحله وهو العلم بالحاصل من الدليل ويقال له الدلول ايضا على ما وقع للتحقق في شرح المختصر لانه بدلول الدليل
واطلاق اللفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلاثة فمير نظر الى اطلاقه على الاول عطفه بايضاح المقاي اى افراده
من الاشكال الى التخي وهو مختار اى بغير الصيرفي من احوال الشافعي واكثر احوالنا على ما ذكرنا خارج ومن نظر
الى اطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بسبب النظر في الى امر كساب مطلق بخبري وهو مختار اكثر الفقهاء

والتكلمين ومن نظر الى اطلاق العلم عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو محتار في بصر الدقائق وابو عبد الله
البحري وعرف بعضهم بالدليل الذي يتبين به الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز
ولكن غلب استعمال القول وهذا التعريف اعم من تعريف اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يخص بالقول وقال بعضهم كل
مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشتاراه وان كان يفيد غلبة الظن ببيان من جهة انه يفيد العلم
بوجوب العمل هذا ما ذكرناه في تعريفه واما اقسامه فالشهور انما هي بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير
وبيان تبديل وبيان ضرورة الاستقراء او بالعقل على الخلاف الذي سياتي بيانه الا ان الامام ابا عبد الله جعل اقسامه
اربعة على ما هو ابدى في تبيين اقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ الذي سمى القوم ببيان تبديل من اقسام
البيان بناء على ان البيان لاظهار الحكم الشرعي والنسخ لرفعها فقبلا فلا بد من اقسامها في الاخر الا ان جعل التطبيق
بالشرط بيان تبديل بدل النسخ فبقى الاقسام اربعة على ما خرج به في التقرير واخذ الشارع وجعل شمس الاثمة
اقسامه خمسة على ما هو المشهور والا ان جعل الاستثناء ببيان تغيير والتطبيق ببيان تبديل مثل ان زيد لم يخرج
بيان الضرورة بل عدّها من الاقسام مخالفا لابي زيد فبلغ الاقسام خمسة ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لما
ذكره الامام ابي زيد من المناقاة بين البيان والنسخ واعتبر في الاسلام ومن تبعه من شانه ان يكون النسخ
اظهار لانتهاء مدة الحكم الشرعي وجعله من اقسام البيان ابتداء للمشهور مخالفا لالامام ابي زيد في جعل الاقسام
خمس ولشمس الاثمة في جعل النسخ من اقسام البيان وقال العلامة التنفاز في التلويح بطريق المحاكم ان اريد
بالبيان مجرد اظهار الحق على ما هو رأي اكثر اصحابنا فالنسخ داخل في البيان وكذا في غير النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء نحو اقيم الصلوة واتوا الزكاة وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجيح النسخ
الثاني ينبغي ان يراى اظهار المراد بعد سبق كلام لا يتعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا في شروح البرزوي والمختصر ما يدل على الحكم ابتداء ببيان بالاتفاق فكيف يصح
اخراج عن البيان وقال في فصول البنايع شرائط البيان محل موصوف بالاجمال والاشراك اي بالخفا و
الجهل محققا كما في البيان الثاني او مقدرا كما في البيان الابتدائي واما شرط سبق كلام لا يتعلق في الجملة كالمثل التفتا
فليس بمشهور واما ما ذكره من التأييد بقول في الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمفيد للسبق المذكور
لان غاية ما يدل عليه كلام في الاسلام وغيره ان هذه الحجج اي الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرها
والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد يحتمل ان يلحقها ببيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم
منه انحصار البيان في البيان الثاني المشروط بسبق كلام لا يتعلق في الجملة لان البيان الابتدائي موصوف
بالخفاء وقد رأينا فيكون كلا البيان وان لم يسبق كلام لا يتعلق في الجملة فحقى قولهم ان هذه الحجج تحتمل البيان انما

لأنها باحتمالها او مقدرا يحتمل البيان فوجب الحاقه محققا او مقدرا بها وكذا ما ذكره من التأييد الثاني
لا يصلح تأييد الجواز ان يكون مرادهم حصص اقسام البيان الثاني لا البيان الابتدائي فكأنهم قالوا البيان
بنائي وابتدائي والاول خمسة اقسام **قوله** كنه السابق لا يجب ان يكون كلاما رد على التلويح حيث شرط
كون السابق كلاما **قوله** كسكوت الشارع عن تفسير فعله فان السابق على البيان السكوت في هذه الصور هو الفعل لا القول
قوله ولذا قلت اي ولا شرط السابق قولاً كان السابق فعلا عرفت البيان بتعريف يصدق على البيان المسبق بذلك
السابق واما على من لم يشترط السابق على من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح **قوله** فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها المشمولة بالنسخ فلا يظهر لانتهاء مدة الحكم الشرعي بعد سبق كلام لا يتعلق به واما بيان الضرورة بانواعها
فلا ان السكوتات المذكورة وغيرها من انواعها اظهر المراد بعد سبق فعل لا يتعلق به **قوله** فلا كان او فعلا الاول **قوله**
عليه لفظ سكوت اذا لا يجوز دخول في الفعل وقد ذكره انما عطفنا على الفعل **قوله** لم يتعرض له اي كون القول ببيان
ودلالة القول وضعفه ببيان فيها اشارة الى ان الادلة النقلية لا يفيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه في شرحنا
على ما رتبناه في الكلام **قوله** اي يكون اطول من القول اشارة الى ان قول لا ان الفعل يطول معناه انه اطول من القول الصحيح
انه مستلزم للتأخير دون القول **قوله** اي فالبيان ادها من غير تعيين قيل ان جعل السابق فان كان متساويا
فاحدة لا بعينه والامر تأكيده وان لم يتساويا فالمرجوح يقدم للبيان والراجح تأكيد لان المرجوح لو تأخر لفي
فان البيان قد حصل بغيره والمرجوح لا يتبع تأكيد **قوله** للراجح فيلغى ذكره **قوله** اول من امال ادها انتم
عليه بان جعل الفعل ببيان اخر وجاع من هذه التكليف بيقين لجواز ان يكون هو البيان في الواقع وجعل القول
بيان ليس كذلك فالاول اوجه وقال ابو الحسين المتقدم منها هو البيان اي كان فان تقدم كان الطواف الثاني
واجبا وان تقدم القول كان فعلا وورد بان يلزم نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب الطواف ورفع ادها
بالقول المتأخر مع امكان الجمع بينها والجمع اولى من النسخ ولما قل ان يقول النسخ غير متعين لجواز ان يكون
من باب العمل بالراجح وترك المرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج عن هذه التكليف
بيقين لانه احوط فيوضد بالفعل ويرتفع القول احتياطا **قوله** من قبل اضافة العام الى الخاص فيكون معناه بيان هو
التقرير والتفسير والتغيير والتبديل لان كلام هذه الامور هو البيان بخلاف الضرورة لانها ليست نفس البيان بل هي
قوله ووجه الضبط اه لا يخفى عليك ان بيان وجه الضبط بطريق المحقق ليس على ما ينبغي لاحتمال الزيادة قياسا
بجعل غير متناه على ما يصرح به والنقصان على ما ذهب اليه الامام ابو زيد كما سبق بل الاول ان يجعل حصص المتقاربات
مبنيا على الاصطلاح على ما في التقرير ثم باذكرة وجه المحصر علم حد كل واحد منها ووجه تسميتها وعرف صاحب
البدع بيان التقرير بان هو البيان بمفهومه الموافق لدلالة اللفظ بغير اجمال وبيان التفسير بان هو البيان بمفهومه

الموافق لدلول اللفظ مع اجمال في اللفظ وبيان التفسير بالبيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ القاربه له
وبيان التبدل بانه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ المتأخر عنه وبيان الضرورة بانه البيان بمنطوقه
والذي ظهر من كلام الشارح ان بيان التبدل هو البيان بمنطوقه اللازم لدلول اللفظ المتأخر عنه **قوله** مام
في المنسوخ وهو ما حارزاد ومنه على النص بيان التفسير او التقرير بحيث لا يحتمل الا نسخ **قوله** وهو
الكلام عرفه في الاسلام بانه كل حقيقة تحتل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به ما يقطع الاحتمال وما لها واحد
غيره في تعريفه من زيادة التاكيد والافرية سهل وكلية او فيها ليس كذلك حتى يفر بالتعريف بل باللفظ المطلق
قوله ان كان الكلام المؤكدا ان كان المراد بالكلام المؤكدة حقيقة **قوله** ولا طائر يطيراه فان المراد بالطائر معناه
لا المجازي فقره بطريقه لا يخفى عليك ان يصلح مثالا لما يقطع احتمال الخصوص لان النكرة في سياق التثنية
عام لكنه لما كان محمولا باعتبار وقوعه في سياق النفي جعله مثالا لما يقطع احتمال المجاز بمثل المثال الثاني فان
عمومه ما لا يخفى ولا خلاف فيه **قوله** للبريد وهو الرسول يقال الحمى يريد الموت وسئل **قوله** فان الكلام
عام لانه مع معرف باللام **قوله** لانه كان يحتمل المجاز في رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التاكيد بقوله كلام
يحتمل المجاز يكون مشرقا فقر بلفظ اعموي ان الحقيقة مرادة اقول هذا هو المتكلم لظاهره ومعنى البيهقي
قال كلهم موضوع لا يستغرق المنكر فكل نفس ذائقة الموت والمعرف المجمل نحو وكلام ابيه فان الظاهر من انه
موضوع للاجتماع والذي ظهر من كلامه في الاسلام وشرح الهندي انه نظير بيان التقرير الذي يقطع احتمال الخصوص
مثل كلامه لبيان تفسير **قوله** ومن هذا القبيل اعم قيل بيان التقرير **قوله** وله في الجواب **قوله** وقال
المفسر الشرحي ان بطائق وصرفها في الفلاحة في الاصل عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مخصوص بالنكاح ثم صار محققا
برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واصح رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا النوعي صدق بيانه
لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فيقول غيبست الطلاق الشرعي فرفع مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز
وكذا موصوب قوله انت جهر الفتوى في الرق في الشوع ويمثل التحلية عن القيد المحي والجسور العمل وسئل في التلخيص ايضا
ينال رجل صراي خالص عن الاطلاق الذميمة فيقول غيبست به الفتوى عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز
قوله قوله تع اقيموا الصلاة مثال المجمل فاه الصلوة في اللفظ هو الدعاء ومطلوبها غير مراد فصار مجعلا فيمنه
عزم قولنا وفعلنا بان قال صلوا كما ارادته في اصلها قالوا لانه مخالف لما ذكره رحمه الله انما هو
القول ليس ببيان بل دليل على بياينة الفعل فيبانه قولنا هو الاحاديث المروية عنه في حق صفة الصلاة
وكذا قوله اتوا الزكاة مجمل لانها في اللفظ هو التماز فصار مجعلا فيمنه بقوله ها تواربع عشر اموالكم وكذا
اية السرة مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المحل فيمنه بالقول والفعل ولم يذكر مثال حقوق

البيان المشترك والمشكك مثال المشترك قوله ثلاثة قروء فان القراء مشترك بين الظهر والحض فيمنه
عليه السلام بقوله عز الامة حيضتان ان المراد به الحيض ومثال المشكك قوله تع ان الانسان خلق هلوعا فان
الهلوع كان مشكلا لا يعرف مراده فيمنه الله تعالى بقوله متصلا اذ اسم الشرح واما اذ اسم الحيض
وانما لم يذكر المشترك من الآية والحديث الكفاء بالمثال المذكور اعني قوله انت باين **قوله** يعمل باصل الكلام لان
الحكم بعد البيان يضاف الى المبيح لمفعول الال البيان عندنا **قوله** فانه بيان تفسير عندنا وتفسير عند الشارح
هذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ان موجب العام الغير المحصور من قطعي او ظني فلما كان موجب قطعي عندنا
وظنيا عندنا على ما تقدم بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تفسير عندنا لتفسير من القطعي لا الظني لان العام
بعد التخصيص يكون ظنيا بالاتفاق حتى يشترط وصلا كالشرط والاستثناء وبيان تفسير عندنا لتفسير عندنا
الاول يعني ان التخصيص بتفسير موجب العام ويوضح انه موجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل
عنده بل مع مترادفيا كما مع متصلا وبه قال بعض اصحابنا ايضا فانه بقوله عندنا اكثر اصحابنا وانما سمي التخصيص
بيان التفسير لوجود اثر كل من البيان والتفسير اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار والتخصيص بظهور الكلام
غير موجب للقطع وانه انما موجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التفسير فلانه يغير العام من القطع الى الظن وكذا
سمي الاستثناء والشرط بيان تفسير لافهما من اثر كل من البيان والتفسير لان الاستثناء يبين ان المراد الباقى
بعد اخراج المستثنى لانه كالم الباقي بعد الشئ وبالشرط يبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر
التفسير فيها فلان كلاما موجب تفسير موجب الكلام اذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى عنه بقاءه ولا
الشرط لوجد المعلق في الحال وهو الظاهر من بيان الشارح ايضا **قوله** لان الشرط هو بدل الكلام
فيكون بيان تبدل لا تقييد **قوله** فلا تبدل فيه اي فلا يكون بيان تبدل بل يكون بيان تقييد لتفسير موجب
الصدق ببيان ان المستثنى غير مراد في حكمه فان قيل كون الشرط مغيرا لموجب الصدق انما يتقيم على مذهب
الشافعي لان مذهبنا ان الجزاء كلام مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط يخصه على بعض التقادير فيصير
مغيرا للحكم الشرطي الصدور واما عند الحنفية فتجوز الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير
وساكت على سائر التقادير حقان مجزى بجزئية انت من انت طالق ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط
تخصيصا للحكم كما قال الشافعي قلنا المراد بكونه مغيرا لولا الشرط لا فان صدر الكلام الحكم على جميع التقادير
فحين علق بالشرط لم يبد ذلك فكان خصصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء **قوله** للجملة
يعني ان النسخ سمي بيان تبدل لثبوت وجه كل من البيان والتبدل اما البيان فلكونه بيا نة نهائية من الحكم
عند الله واما التبدل فلكونه رفعا وابطالا بالنسبة اليه لانه في وقت الحاجة اي عن وقت تخيير التكليف

قوله لا يجوز لانه لو تأخر لا يكون مفسرا لان المفسر لابد وان يكون متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد
للا يلزم التناقض **قوله** ان تأخير البيان اي مطلق البيان سواء كان ببيان تقرير او تفسير او تغيير
وسواء كان في المجل او في غيره **قوله** لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال لان المراد بوقت الحاجة وقت
تجيز التكليف بالفعل وذلك بالعلم ولا فهم بدون البيان فلو جاز تأخير التكليف بدون البيان يلزم
التكليف بالمحال وهذا لا يجوز الا عند من يجوز في قيل الاعتقاد ايضا مقصود والاجال لا يمنع الاعتقاد
فيجوز تأخير البيان عن وقت قلنا المقصود بهما الاصل ههنا العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل
بالمقصود الا على فلا يجوز **قوله** في اية الخطير وهو قوله تعالى وكلاوا لشربوا حتى تبين لكم الخط الابيض
من الخط الاسود من الفجر قال الزجاج المراد بالخط الابيض ما يبدو من الفجر المعترض في الافق بالخط
المحدود والمراد بالخط الاسود ما يمتد معه من غيب الليل تشبها بخط ابيض واسود وقوله من الفجر
بيان الخط الابيض واكتفى به عن بيان الخط الاسود لان بيان احدهما بيان الاخر ويجوز ان يكون في التبيين
لانه بعض الفجر واوله ثم قال هذا من باب التشبيه لانه باب الاستعارة لان قوله من الفجر اخرج من باب الاستعارة
الى التشبيه لان قوله رأيت سدا محار فاذا زدت من فلان زجج تشبيها ثم اعترض بان قال فلم زيد
من الفجر حتى كان تشبيها ولم يقتصر على الاستعارة التي هي المبلغ من التشبيه واجاب من نفسه لان من شرط الاستعارة
ان يدل عليه الحال والكلام ولم يذكر من الفجر ليعلم ان الخطير مستعاران فزيد عليه من الفجر فكان تشبيها بليفا
وضيح من ان يكون استعارة هذا الكلام فظهر منه ان من الفجر بيان متصل للبين على ما هو الظاهر من سوق كلامه
وهو الاصل في البيان فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد قال انزلت فكلوا و
اشربوا حتى تبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم
ربط احداهم في رجله الخط الابيض والخط الاسود وانزلوا بكل حتى تبين له رقيقتهما فانزل الله بهن
من الفجر فعملوا انما يفهم الليل والنهار فان الظاهر من هذا الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث
قال فانزل الله بهن من الفجر حتى **قوله** نقل ابن حجر عن القرطبي في مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب عنه الزحري
بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح وما عند
يجوز فيقول تأخيره ليس بعيب لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعرف على فعله فاشار الشافعي
الى هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوت ثم ترقى عليه بازكره القاضى البيضاوى يعني اننا لانهم صحت ثبوت ذلك
المروي وعلى تقدير تسليم صحت لانه من مرويات الصحيحين لكن ان سلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة يجوز
انهم فعلوا ذلك قبل دخول رمضان في الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز وانما المنع تأخيره
عن وقت

عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن ان سلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما
يلزم ان لو كان الخط الابيض والخط الاسود مجعلا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت الحاجة لكنه ليس
بمجل بل هما مشهوران في الفجر الفجر قاله في الكافي ولا يشهد بهما ذلك ثم صرح ببيان الكشف والابيض لا يشهد
ذلك على بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين دخول رمضان ولم يثبت
ذلك كيف وانه مناف لما ذكرناه من القرطبي من انه مدة تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل قال
ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره صاحب الكشاف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير البيان يؤيد ما رواه
البخاري عن عدي بن خاتم قال لما نزلت حتى تبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود عمدت الى عقلا اسود
والعقل الابيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي فقدوت على رسول الله فذكرت
ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وبياض النهار وجه تأييد على ما ذكره القرطبي ان حديث عدي يقتضي ان قوله
من الفجر ينزل متصلا بقوله من الخط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهره تأخير نزول فقارضا فهو
تلك الطائفة حديث عدي وقالوا ان حديث سهل غير صحيح فانه قيل فعلى هذا فاما معنى الخط في الآية المذكورة
بان عدي حمل الخط على صفة وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير صحة حديث
سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدي متأخر عن حديث سهل فكان عدي لم يبلغه ما جرى من حديث
سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها على ما وقع له فيبين له عليه السلام القصة **قوله** فقيل يجوز مطلعا اي سواء
كان ببيان تقرير او تفسير او تغيير او ظاهر او مجمل وهو مختار بين الجاهل والمستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى
واعلموا ان ما هم عنتم من شيء فان الله غفير رحيم وللرسول ولذي القربى حيث اشدت غل الغنمة للذكور
مطلقا واشت لذكور القربى عموما وكل واحد منهما مال ظاهر اريد خلافا من غير ذكر بيان اجمالى او تفصيلي
اما الغنمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافا لانه بين بعد ذلك ان السلب للقاتل اما بالغنم المستفاد
من قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سب ولما يرى الامام كاهن مذهب ابي حنيفة واما ذكروا القربى فذلك
ظاهر الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذكروا القربى بنو هاشم ذكروا بنى امية وبنو نوفل فدل على جواز تأخير
البيان مطلقا وباقى الوجوه مذكورة مختصرة **قوله** وقيل يمنع مطلقا وهو مختار الصريح والجملة
قوله وقيل يمنع في الظاهر وهو مختار للكرخي يعني انه فصل بين المجمل وغيره فمنعه في غير المجمل وهو بالظاهر
غير مراد واريد غير ظاهرة كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به المقيد والمنسوخ وجوز
في المجمل وهو بالسر ظاهر **قوله** وقيل يجوز في المجمل واشاره ابو الحسين **قوله** كان يقال اي وقت الخطاب متصلا بالعام
او بالمطلق هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ بلا زيادة عليه **قوله** تأخير التفصيل الى البيان التفصيل

وذلك بان يفصل ما خص من العام وبان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبان يعين وقت **قوله** يعلم
 عند احد الدلوات قيل هذا في المشترك ظاهرا وما في المحمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المحمل
 لا يدرك معناه عقلا بل نقلا واجيب بان المحمل يعلم من قبل البيان ان له معنى من المعاني وان لم يدرك خصوصيته
 هذا التقدير يكفي في المقصود **قوله** بخلاف الخطاب بالمهل اى ما لا وضع له **قوله** لانه حمل على بيان ما لم يكن على النظم
 قال الحافظ ابن حجر في تفسير البيان اى علمنا ان نقرأه ونحتمل ان يراد به بيان محملاته وتوضيح مشكلاته فيستدل
 به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للتراضي **قوله** مطلقة
 اى مطلق البيان **قوله** ولانه مراد بالاجماع اى بيان التفسير فلا يراد سواء كان بيان تقرير او تغيير فاعلم
 المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه ثبت بطريق الدلالة
 على ما اشار اليه بعد في التفسير معنى التفسير بل اولا لا يطبق الارادة من لفظ البيان **قوله** عليه السلام فليكن
 عن يمينه قال عليه السلام من حلف على يمين فرائى غيرها خيرا منها فليكن عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير وقال في
 التوضيح وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التفسير تراخيلا وجب الكفارة اصلا
 لجواز ان يقول الحالف متراضيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا لامعينا ولا خيرا وورد عليه ان
 كما يجوز ان يقول متراضيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقوله ذلك فعلى التقدير الثاني تجب الكفارة فلا وجه لنفي وجوبها
 مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان الحكم التفسيري لهذا اليراد عدله عنه الشارح رحمه الله وقال ولو جاز تأخير
 لما اوجب النبي صلى الله عليه وسلم التكفير معينا بل قال فليست شر او كيف يعني لوضع التراخي اوجب اذنها لا يمينه
 اذ لا يثبت مع الاستثناء فلا كفارة على التبيين بل الواجب احدا الا هو وما حصل ما ذكره صاحب التوضيح على
 هذا المعنى على ما ذكره صاحب التلويح فبعد نعم يمكن حمل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال في وجه التمسك
 ان الكفارة لا تجب الا بالحنث واذن النبي عليه السلام بالحنث في هذه الصورة مع ما فيه من نقص العهد انما هو لاجل
 الضرورة وهو كون غير المحلوف عليه ضيرا من ان يكون الحلف على امر غير مشروع ولو كان تأخير البيان بالاستثناء
 جائزا لم يتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحنث مشروع والحصول الاجتناب عن الحنث بامر مشروع اعني قول ان شاء الله
 متراضيا فلم يجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول عما ذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان
 دل على عدم علمكم لكم عنه نائما ينفية وهو ما قد روى ان النبي عليه السلام قال لا تقرون قريشا وكنت ثم قال
 ان شاء الله وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة
 عشرو يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اى فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال
 الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحل على ما لا يبعد في العرف

منفصلا

منفصلا من نحو السكوت لتنفص او معال جمعا بين الادلة وعن الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم
 ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعّل ذلك اى اعلق كل ما اقوله اى فاعل غدا بمشية الله تعالى ان شاء
 الله كما يقال لك افعّل كذا وكذا فتقول ان شاء الله عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التفسير متراضيا
 ولو بعد سنة ومن عبيد بن جسر ولو بعد يوم او اسبوع او شهر **قوله** الاول ان قوله تعالى ان الله يا أمكم
 استدلوا بهذه الآية بطريقتين احدهما ما ذكره في الاسلام بان الله تعالى امر بذكر بقره مطلقة حيث قال ان
 الله يا أمكم ان تدعوا بقره والمطلق عام عندهم ثم بينا لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقييد
 تخصيص للعام فلم يجوز تخصيص متراضيا لما بيننا متراضيا والثاني ما ذكره المحقق في شرح المختصر وهو
 المذكور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم بذكر بقره معينة لامطلة على ما هو الظاهر من قوله ان تدعوا بقره
 فقد اريد به خلاف الظاهر تأخير بيانها فدل على جواز تأخير بيان ما لا ظاهر غير مراد والدليل على كون المراد بقره
 معينة امورا احدها ان عيناها بعد قالهم بقول انها بقره لا فارض ولا بكروان بين ذلك ويقول انها بقره
 صفراء فاقع لونها والصفيرة في السؤال راجع الى ما مور بها فكذا في الجواب فكان معيننا وثانيها انهم لم يؤمروا
 بتجديد ولو كان المأمور به بقره مطلقة كان الامر بالمعين امرا بتجديد لا بالاول والا لزم باطل بالاتفاق لاجماع
 لم يؤمروا بالتجديد اذ لو امروا بالتجديد كان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرادون ما ذكرت اول وقد
 وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين ان بيان ما اوجب اولا وان المتصف بجميع الصفات
 المذكورة مطابق للمأمور به اولا لانه لا ينحى الاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخصومهم
 عن العهد بذكر اى بقره كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار الطريقة الاولى اتباعا
 لفخر الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراضيا وبدليل جوابه الاى ايضا لانه لو اختار الطريقة
 الثانية اتباعا للمحقق لما انتقام قوله يعم الصفراء وما ذكره في الجواب الاى وهذا ان المعانيق لهذه الطريقة ان يقول
 ان المأمور بقوله تعالى ان الله يا أمكم ان تدعوا بقره هو المعينة لما هو الظاهر منه من البقره المطلقة فقد اريد به
 الظاهر ثم تأخر بيان تلك المعينة فدل على جواز تأخيرها ثم يجيب عنها باننا لا نسلم كون المراد بقره معينة بل هي
 بقره مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تدعوا بقره فلا يحتاج الى بيان حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان
 المراد مطلق البقره قوله ابن عباس انهم لو ذبحوا اى بقره كانت لا جزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم **قوله**
 الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كانوا يفضلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
 عن التبيين كان تفصيلا **قوله** قال اليهود اى قال ابن الزبير **قوله** وجب رد هذه الوجوه جواب لما
قوله لا تخصيص للعام اذ المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون الجواب تحقيقا لا التزليا وقد يجاب

على انهم

وقد يجب عند بطريق الالتزام ايضا على تسليم بيان **قوله** فيكون نسخا له قال ابو منصور المازني القول
بانه المطلق كان مراد انهم صار المقيد مراد اي اؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
ولمذا قالوا وان شاء الله لم يندون اي البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز
لانه بدو وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حل الالية على بل الامر في الابتداء ولا في بقره
مقيدة وانه اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل
عليه انهم سألوا ببيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك ببين لنا ما هي بيننا وما هو بينهما وتولى الله تعالى
بيانهما لهم فلو حل على النسخ لا يكون بيانهما بل يكون دفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روي عن
ابن عباس من اخبار الاحاد وهو بظاهرة اثبات البدء في حكم الله تعالى وتفسيره ان لا يظهر قوله
ذبحوا اي بقره كانت اجزائهم يقتضي ان مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شدد واخشد الله
عليهم يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مرادهم بعد كونه المراد مطلقا قبل التقييد ثم صار المقيد
مخرجا من سلبنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ لا اطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمفعول
عن محل النزاع وهو تخصيص العام وان لم يسلم جواز ذلك بطريق البيان كونه مؤديا الى التجهيل واعتقاد
غير الحق او اعتقاد مالا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا انسلم على هذا التقدير عدم اختراجه بانه
به جواز اعلام موسى عدم اياهم عند نزول الامران المراد ذبح بقره معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا
معارنا ثم تأخر البيان التفصيلي الى حين سؤلهم وتأخير مثل هذا البيان عند ناجائز ايضا انتهى ورد
بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم بان كان شرطه هو شرط للعقد لا التمكن منه وعدم ضيق الزمان
عن التمكن بالعقد ظاهر لا ينبغي على احد وسؤلهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لا في
بقره مقيدة خلاف خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصراقتصر في الجواب على ما ذكره من ان
تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يرد عليه اننا سلمنا ان تقييد المطلق بيان ولا يجوز تأخيره لكن انسلم انه
متراجح فيما نحن فيه بل هو مقتصر به جواز اعلام موسى عدم اياهم عند نزول الامران المراد ذبح بقره معينة فكان
هذا بيانا اجماليا معارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف في القيام بالزام بل لا بد من التحقق **قوله**
يكون الاستثناء بقوله الامن سبق القول منقطعا ويكون قوله انه ليس من اهلك بيانا ابتداء لتفصيل الاستثناء المذكور
قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول والالزام التناقض لان الضمير في انه راجع الى ما سبق عليه القول **قوله**
لم يتنازل عيسى وعزير والملائكة يعني ان صدر الآية لم يتنازل هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلية ما لغير العقلاء
فلا يتنازلون

فلا يتنازلون فلما تخصيص بدو التناول فان قيل سؤل ابن الزبير وهو من الضعفاء يدل على التناول
وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه فاجاب عن الاول بان ابن الزبير انما اوردته تعنتا بالمجاز في العقلاء
او تعليب غير العقلاء على العقلاء وبناء على ان التزمعبداتهم الياطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب
الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقتم لهم من الحننى متراجحا فيكون هذا القول **قوله** لبيان ان المجاز ليس
بمراد في صدر الآية ولو على زعم السائل لا تخصيص العام وقيل ان سؤل ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما
ظاهرة فيمن يعقل كثره **قوله** استألف في جوابه ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيا لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم
رد النبوة عن ممنوع لا يروى انه عليه السلام قال ما جعلت بلفظ قومك اما علمت ان ما لا لا يعقل ومن لم يعقل
سلم سكونه فذلك لما عرف من تفهيمهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتنازلونهم فان قيل فعلى هذا فما
موقع قوله ان الذين سبقتم لهم من الحننى قلنا ان بيان لتفهم ابتداء لان تخصيص على ما صرح به في التفسير
قوله اما التخصيص لاذكره التخصيص من انواع بيان التفسير التفسير عندنا شرع في بيان التخصيص **قوله**
يتناول الجميع ونحو مثل القوم والرهط اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها معنا ولا **قوله** لكنه
لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق حيث قال ثم فان كلامها وان سميناه تخصيصا لكنه لا يجعل العام ظنا في البقرة مطلقا
بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنا **قوله** لا يسمي
تخصيصا في اصطلاحنا بل يسمى غاية وصفة وحالا وبذلك البعض واحترز بقوله في اصطلاحنا عن اصطلاح **قوله**
فان قصر العام على بعض ما يتناول مطلقا تخصيص عندنا **قوله** في النزول او الورد الاول في الآية والثاني
في الحديث **قوله** تأخر صفة مبنية اي صفة كون العقل مبنية لاذات العقل **قوله** ويجوز التخصيص بالعادة وقد تقدم
بيان هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادة في بحث العام **قوله** لا القياس اخذت في انه هل يجوز تخصيص العام
بالقياس او لا يجوز مثل ان يعم قوله مع خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون من قياسا على الفقير قال
ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم من ابان ان كان العام مخصصا قبل جاز والافلا وقال الشافعي ومالك واحمد
وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن ابى حنيفة يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس ظاهرا
كقياس تحريم الضرب على حرمة التأنيف وهو مسمىناه دلالة والافلا وقيل يجوز ذلك ان كان المقيس عليه
مخرجا من العام بنص والافلا وقال ابو علي الجبائي لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او غبيا
ومخصوصا كان العام او لا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب المختار جوازه ان ثبت عليه العلة
بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا من العام وان لم يثبت أصلا لافور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة
للتفاوت والتساوي في احاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس على به ونخص العام به والاعل بعدم الخبر

ولا يخصص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم بوجهين أحدهما أن المخرج بالقياس داخل تحت العام
قطعا والقياس يبين عدم دخوله فلما لم يسمع بخلاف العام بعد التخصيص يخصص فان هذا العام ظني
كالقياس وينجح القياس كونه مؤيدا بما يشارك في بيان عدم دخوله بعض الافراد اعني المخصص الاول فيجوز
تخصيصه به يعني ان القياس المستنبط من القياس الاول يبين ان قد وانقضى اليه العلة لم يدخل تحت العام
كأن ذلك المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فخرج على العام الظن
وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح القياس على النص مع كونها ظنيين حتى خص
ذلك النص به وثانيتها ان المخصص وان كان بياناً من وجه وهو معارض من وجه اخر والقياس كونه ظنياً
لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذي يستدل اليه القياس لا يصلح
لهذا العام اي الذي لم يخصص ابتداء لعدم تناوله شيئاً من افراذه اذ الغرض ان هذا العام لم يخصص قبل
القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبيناً لذلك العام ايضا فلو اعتبر لا يكون المعارضات
لا يصلح معارضاً للنص واعترض عليه بان عدم صلاح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشيء من افراذه
العام والكلام في القياس المتناوله والالم يتصور كونه مخصصاً لعدم صلاح الاصل للبيان لا يستلزم عدم
صلاح القياس لذلك ورد بان عدم تناوله الاصل يستلزم عدم تناوله الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام
في القياس المتناوله واستدل الشافعي ومن معه بان العام ظني مثل القياس فيجوز التخصيص وجوابه منع
كونه ظنياً على ما مر بيانه واستدل الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على القوي
والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على القوي وانما يبطل ذلك ان لو كان القوي معطلا بالكلية وههنا
كذلك بل انما قدم القياس جمعاً بين الدليلين وعلاهما لا يبطل العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على
الاول من مختاره بان علية العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصاً من العام كان القياس
كالنص الخاص فيخص العموم جمعاً بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شيء منها فان القياس وان ترجح كونه
خاصاً على العام دلالة لكن احتمال ان لا يكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فيجاز ان يرجع العام عليه من هذا
الوجه والجواب عنه اننا لانرجح القياس على العام دلالة كونه خاصاً لان القياس الذي ثبت به الظن كالعام
والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصاً واستدل على الشق الثاني من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة
لا يخصص العام لان المستنبطة انما تكون واجبة على العام فيما اراد تخصيصه او موصوفة او مساوية والموصوفة
والمساوية لا يخصص للتلازم ترجيح الموصوف او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس
مخصصاً على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين وقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد

مجرد

معين قوله وان وقع ذلك صورة اشارة الى رد ما يقال ان اجماع تخصيصية القذف بالاحرار فان حد
الميد في القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك التخصيص ثابت بقوله تعالى فليس نصف ما على المحصنة
من العذاب لابل الاحرار وذلك لان التخصيص فيه معطل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو موجود ههنا فنصف
فيعمل قولهم اجماع خصص هذه الالة على معنى ان اجماع يقتضي وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحمل على المقارنة
الحقيقية لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل اجماع على خلاف نص فانه لا يكون اجماعهم كالمخالفة للنص
بل النسخ هو الدليل الذي تضمنه اجماع لان النسخ لا يكون بتغيير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع
وايه المبرر ان يكون دليلاً عليه **قرب** ويجوز التخصيص بالكتاب اختلافه في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب
فهم من منه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على جوازهم ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز
انما مطلق او مقيد فقال ابوبكر والقاضي ابوبكر وامام الحرمين يجوز مقيداً اعني اذا علم تأخر العام
اذ لو علم تقدم نسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر
فتساوياً ان اجماع واصحابه قالوا انما يخصصه اذا انفصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخى كان ناسخاً
ولا مخصصاً فيبقى العام قطعياً حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وجعل الواحد خلافاً للقاضي والامام فانهما
قالا انما هو المتأخر يخصصه انما به او لم يخصص وقال الشافعي ومالك يجوز تخصيصه مطلقاً فتقدم او تأخر
يعلم التاريخ فاجعل واختاره ابن الحاجب فقوله لكنه استدل بان من قوله يجوز تخصيصه بالكتاب لم يعنى انهم
اتفقوا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بل انهم اختلفوا على ثلاث فرق فقال القاضي وامام الحرمين كذا وقال ابو
اصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا استدل المانفون به بوجه اوله ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص
على الافراد ولو اجماعاً بعد واحد فاذا قال اقتل زيداً المشرك اثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيداً
المشرك ولا خاله المشرك ولا عمه المشرك ولا شريكه ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيداً المشرك فكذا ما هو بمنزلة
فلا يكون تخصيصاً وكذا الحال في كتاب الله تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقاً بل
فيما اذا كان مؤخر اوجب عندنا قوله لا تقتل المشركين محتمل التخصيص لا سيما في مرة التخصيص على الاحكام
واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على اوله لانه الشرع قد عا ولا رفع فيه الحكم كالمؤخر الخاص
وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين محتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع والثاني لا يفيد سوى
الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما في ذلك ولاننا لانسخ النسخ رفع بل بيان انسخه
انتهاء الحكم على ما تقدم الثناء وهو دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقاً ان القول بذلك على فلا
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل الغرض فلو جاز ذلك كان المبين

غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مينا واجب اولا بالنوع باننا لا نعلم ان الالة يدل على ان الرسول مدين
كل القرآن فلا ينافي ان يكون غيره مينا للبعض وفيما حال الدليلين فكان او لم لو سلم ان مدين لكل القرآن
لكن قد بينه بالكتاب وقد بينه بالسنة فكونه مينا لا ينافي كون الكتاب مينا ايضا لان البيان كما يجوز
نسبة الى الكتاب الذي يبين بالرسول جاز نسبة الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان يقول
ان قوله تعالى وتزلنا عليك الكتاب تبينا كل شيء على ان القرآن مدين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
مينا واذا كان الكتاب مينا للكتاب لا يكون الرسول مينا له للاستغناء عنه اوللا يلزم تحصيل
الحاصل ودفع المعارضة بان القدر المدين من الكتاب شيء فلا بد وان يكون مينا بالكتاب وقد
يكون مينا بنفسه لا يحتاج الى بيان فكان متروك الظاهر فلا يحتاج الى الثالث انه لو جاز تخصيص
عام الكتاب بخاصه لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدل على تأخر المدين عن
المدين والمفهوم حق بالاتفاق فلا يلزم منه فلا يجوز ان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص وهذا
الوجه دليل على ان تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا واجب عند طرف من وجه مطلقا
بمنع استدعاء البيان تأخر المدين ورد بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناول العام ليس بمردف اقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنع الامكان كما رابع ان العام المتأخر احدث من الخاص المتقدم والاختصاص
واجب لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاصح فالاصح واجيب باننا نحل العام الاحدث الذي يجب الاخذ
على غير المخصص مما بين الادلة فان الدليل المتقدم يقتضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل
يقتضي عكس ذلك فيحل على غير المخصص مما بين استدلال على اختاره ابن الحاجب بوجهين احدهما
فانه دليل الجواز لا محالة وهو قوله تعالى واوقات الاحمال اجلين اما ~~بعضهم~~ بعضهم حملهم فانه مخصص
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ثم تأمر
العام واجيب باننا لا نعلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا للعموم في المطلقة وغيرها ولو سلم انه
لكن لانهم قوله والذين يتوفون منكم الالة متأخر لا روي ان ابن مسعود قال من شأ بأهله ان سورة
النساء القصص تزلت بعد التي في سورة البقرة الثانية ان دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليست
مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحصل واجيب
بان دلالة الالفاظ غير قطعية عندهم لجواز التخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص في كونه قطعيا
فالدلالة عند الحنفية فلا يمنع الاحتجاج به عليهم واستدل ابو ج و احباب على ان يكون المخصص متقدما على العام المخصص
استدل به المانفون من الوصل الاول والثاني على كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام بيان التفسير

فلا يجوز

فلا يجوز تراخي قوله ويجوز التخصيص بالكتاب السنة خلا فالبعض ولم يذكر خلا هذا عن التطويل ~~استدل~~
المجوزون بوجهين احدهما قوله تعالى وتزلنا عليك الكتاب تبينا كل شيء والسنة من جملة الاشياء
فقد حل تحتها وفيه نظر لما تقدم انما من ان متروك الالفاظ فلا يحتاج الى الثاني ان القرآن الخاص قاطع متنا و دلالة
والعام من السنة محتتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب مخصصا والالزام ابطال القاطع بالمحتتمل ان الغرض
تعدرا للجمع بينهما وورد بهما في النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص
واستدل المانفون بان السنة مينة لغيرها لقوله تعالى تبين للناس فلو كان الكتاب مينا لزم ان يكون
مينا المينة وهو باطل واجيب بان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك
فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما ببعض الاخر بحسب الاحتياج **قوله** اما التخصيص بالسنة للكتاب واعلم
ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخرا عنه
او قبل التاريخ يجوز بالاتفاق لقوله تعالى تبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه فقال مالك و
واحد انه يجوز مطلقا وابو ج معهم في جوازها على ما نقل ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطأ هذا النقل عنه
الشيخ اكل الدين وقال واما المنقول عن ابي حنيفة قوله ابن ابي ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز وال
فلا وقال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والافلا وقال بعضهم لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر واستدل
المجوزون على الاطلاق بانهم لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام لا تسلم المرأة
على يدها ولا ~~على~~ خالتها فخص قوله تعالى واصل لكم ما وراؤكم واجيب بان العامة والخالات لم يدخلن في
قوله وان تجمعوا بين الاثنين فانه مغلل بالافضاء القطعية الرجم وهي موجودة اولان ذلك الحديث يور
تلقاء الصديق الاول بالقبول والزينة على الكتاب بالشهور جائز وهي نسخ عند الحنفية وقوله عليه السلام
لا يرب القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر فخص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للاذكر مثل حظ
الاثنتين واجيب بان يوصيكم الله مخصص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى اباؤكم وابنائكم ولا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكليات المقبرة في الميراث باعتبار النفع والكافران فيه فلا يكون خلا
وج يكون دليلا لعيسى ابن ابيان ولا يفيح او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ومن يجعل الله الكافرين على المؤمنين
سبيلا والتواتر سبيل فيكون منفيما وج يكون دليلا للكرخي دونه المجوزين اي مالك والشافعي واليه و
استدل المانفون بان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام
لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للاذكر مثل حظ
رنا بقوله امرأة واجيب بان عمر رضي الله عنه ما رد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده في مذهبها

ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد بطل صدقه عدم
تخصيصه بخبر من صدقه **قوله** واما التخصيص بالسنة السنة اذا اوردت سنة خاصة وسنة عامة وتقدر الجمع
بينها ففقد العراقيين ان تأخر العام عن الخاص وان تأخر الخاص عن العام **قوله** بقدره وان ورد اما
خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقت ويؤخر المحرم احتياطا وقال الشافعي وابوزيد وجع من الغنية
الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة ولا استدلال المجوز بالوحي فان قوله عليه السلام
فيما دون خمسة اوسق صدقه محض لقوله عليه السلام ما سقته السماء فغيره **قوله** اما الاول والواصل
بالصوم اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا للعام كان ذلك مخصصا له في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال
حرام على كل مسلم او استقبل القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كف الفورة حرام على كل مسلم ثم وصل
النبي عن صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك
الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة او في كشف العورة كان ذلك
مثلا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاث مذاهب الاول تخصيصه
بالاتباع للعام السابق فيبقى الحرمة على الامة في ذلك الفعل واختاره ابن الحبيب الثاني العمل بآية الاتباع
الثالث الوقت واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اوله **قوله** جميعا بين الدليلين فان دليل الاتباع
يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه الفعل يبقى معولا به في الباطن واستدل الثاني بان الفعل اوله
خاص بالرسول للعام المتقدم شامل له ولا ممة والخاص اقوى والعمل الاقوى اوله **قوله** واجيب بان التعارض
بين العام السابق للعام الذي هو دليل الاتباع لا بين الفعل الخاص للعام السابق ولنا ان لا يقول عام الاتباع
لتأثيره بالفعل **قوله** واما الثاني فلكم انكاره اذا فعل واحد من المكلف فعلا مخالفا للعام وعلم الرسول
ذلك ولم ينكره كان تقريره تخصيصا للعام بالنسبة لذلك الفاعل لان كونه عليه مع العلم به دليل الجواز
فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقة اى من وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك
الفعل اما بالتفصيل او بقوله عام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة يقتضيان اطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل اولا وان لم يتبين معنى يوجب
جوازه فالمختار انه لا يتقدم جوازه من الفاعل الى غيره لتقدير دليل التقدي اما التفصيل فلهذا المعنى الموجب للجواز
واما الحديث فلا يوجب بطلان العام بالكلية فالاولان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غيره القائل
ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل على الصورة التي تبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع
بان الاحكام مختلفة اذ قد يجب الفعل ويحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى القيم

دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة مختص بما علم فيه عدم الفارقة **قوله** لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع اه
قد اشتهر فيها بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع وقيل حقيقة فيها اما بطريق الاشتراك المعنوي
او الاشتراك اللفظي وقال الفتا زاني هذا الخلاف في صيغ الاستثناء واداته من الاووهه واما لفظ الاستثناء حقيقة
اصطلاحية في المتصل والمنقطع ومجاز لغيري فيها لانه في اللغة مشتق من الشيء يقال شئ عثان فربما انما
عن المعنى في الصواب الذي هو متوجه اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين لكن الظاهر من كلامهم **قوله**
والتفصيل ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء ولا يصحح ثم قالوا ان الحق انه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لاكون حقيقة فيها احد الطريقين المذكورين لانه اظهر في المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تقدير المتصل
ولهذا عدلوا الحمل على المتصل عن الظاهر وقالوا في قوله له عندي مائة درهم الاثنا بوله على اهل الاشياء معناه
الاية ثوب او قيمة شاة واركيها الحذف والاخبار مع كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء حاصلا
ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبو الحذف والاخبار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع
فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والمتصل اوله بالحقيقة كونه
اظهر وانسب لمعنوه اللغوي اذ عرفت هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
في القسمين مثيلها الى ان مجاز لغيري فيها وان صيغه مجازات في المنقطع ولم يتعرض الى القول بكونها
حقيقة فيه باحدى الطريقين المذكورين لاصراة ولا اشارة لعدم التفاته اليه لضعفه **قوله** ولهذا لا يكون
صحيح الاستثناء حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع قسم ولا اقسام متصل ومنقطع وعرف كلامها
بما يخصه من التعريف في ضمن تقسيمه ولم يعرف ولا يعرف واحد شامل لكل من القسمين على ما فعل بعضهم
لعدم امكان الجمع بينهما في حد واحد وانما يمكن الجمع بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كلياً متواظما وليكن
على ما عرفت انهما من ان ليس مشتركا معنويا بينهما **قوله** او ولكونه لفظ الاستثناء حقيقة فيها صيغ
القسمين وكل من المعنيين وجه لكن الظاهر من سوق كلامه والذي يقتضيه التقسيم المذكور هو الثاني يعرف
بالتأمل **قوله** ان منعاه هذا شروع في تعريف المتصل اعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد
وهو ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة في كل ما المتصل فيكون
مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه البعض او بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه البعض الاخر
وهب اكثرهم الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر ان الحق ولذلك لم يحل علماء الامصار
على المنقطع الا عند تقدير المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل ولو تأويل في جانب المستثنى من اوجه جانب المستثنى

حلوا عليه لا على المنقطع ولذا قالوا في قوله مع فوجد الملازمة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من يقول
لم يكن ابليس من جنس الملازمة فوجد الملازمة ومن امر بالسجود الا ابليس وفي قوله له في عندي ما اذم
الا ثوب بعناه الا قيمة ثوب واركنوا هذا التأخير ليجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل ظاهر في ظاهر
ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبه فعلم انه مجاز في المنقطع لا حقيقة فيه باحد الطريقتين المذكورتين
اذ نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينها او لفظيا متساوية لا متفاوتة بالظن
وايضا ان سبق الفهم الى المتصل لا قرينة وتوقف على غيرها في المنقطع دليل على كونه مجازا في فعله القول
بانه مشترك معنوي متوطئ يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على المجازة
بالا غير الصفة او احدى احوالها واضطرر بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة
لجمع منكر غير محصور نحو قوله لو كان فيها الهمة الا انه لم يقد تأويله بالا او احدى احوالها على المجازة
بغيرها مثل قوله جاء في القوم ولم يجيء زيد وقيام زيد لا عمرو وامثالها فانها ليست باستثناء وعلى
القول بالاشتراك اللفظي والمجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث
المعنى والاخر ليس يخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لاختلاف معنويهما حقيقة فلا يكون معهما
واحد بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما في حد واحد لفظيا
في تعريفها قيل المتصل اخرج بالا او باحدى احوالها والمنقطع ما دل على مخالفة الا غير
الصفة او احدى احوالها من غير اخرج وقال ابن الحارث المتصل لفظ خرج به شيء من شيء بالا
واحوالها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخرج سواء كان من جنس الاول او من غير
جنب حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وهو قريب من الاول قال
الفر الى المتصل قول ذو صبي محصورة محصورة قال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول واعترض
على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس ان كانوا عالمين و
بالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفى الصريح نحو جاء في القوم ولم يجيء زيد فانها كلها ذوات
محصورة محصورة دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما لا يخرجان
المذكور بهما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدد العلماء على ما لا يخفى وعن الثالث اعني
بالنفى الصريح بان نفى الفاظ بالدلالة انما يراد بها في التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يجيء
زيد لم يوضع الا لشيء المجيء عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات
لزوما عقليا ان كان القائل من لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا الا يرى انك تقول لم يجيء القوم ولم يجيء

زيد ولا دالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء في القوم الا زيدا فانه لم يوضع الا لذلك واما على عكس
فقليل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولا يصدق انه ذو صبي بل ذو صيغة واحدة واصيب بانه
مندفع بظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صبي وكل استثناء ذو صيغة من الصبي وعرفه المعنى
بما عرفه صاحب التوضيح وعدل من الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى الدخول لاذكرة من الوجه و
قدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو المفيد بالمنقطع
وهو مدد ببيان التفسير **قوله** احتراز عن الاستثناء المستغرق قيل لا يخرج كان رخصا للاستثناء ورد
بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يعبر الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول او صيت لفلان بثلاث مالى
الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء يتكلم بالباء بعد
الثبوت في استثناء الكل لا يتوهم بقا شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بخلاف واما الخلاف في الاستثناء
المساوي والاكثر على ما ساقى **قوله** قلنا القليل لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله ويخرج فيه
المستثنى من المستثنى منه لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القليل ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه وبينها بدون تقدير القيمة **قوله** تكلم بالباء بعد الثبوت لما عرف المستثنى المتصل
شريع في بيان كيفية عمله فاختلغوا فيه على ثلاثة اقوال الاول **قوله** ان يرد بعشرة مثلا في قوله له على
الاثلاثة السبعة مجازا او يكون الاثلاثة قرينة لها بينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
كال تخصيص بالاستقلال ان كلاهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض الافراد والحكم في البعض
الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكمي انما الحكم الصادر
نفيا او اثباتا بحسب المنطوق الا ان الاستثناء غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب
هو ما قاله مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان
شايخنا ذكروا ان الاستثناء يجعل عندنا بطريق البيان اي الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل
حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعل
عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى اول الكلام ايقاع لكل كلمة لا يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء والدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزم الثلاثة للدليل المعارض
اول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب شايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه
بطريق المعارضة بعد ما انقضى نفعه كانه التخصيص وقد لا ينقضي حكمه كانه طلاق الصبي والمجنون الا
ان الحاق الاستثناء بالثلاثة اول لانه لو انقضى الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة

فقط لزم اثبات ما ليس من احتمالات اللفظ اذ السبقة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لاصقته وهو ظاهر
ولا مجازا لان لم يعد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز ظلاف الاصل فيكون مرجوحا
قله جوابهم هذا على ان مراد الشرافية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن العدد
الباقى مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المفتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول
الثاني ايراد عشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم
على الباقى من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة
ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذ اريد بالعشرة عشرة افراد ثم
عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطرح
عشرة الا ثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة بدفع
منها ما يتبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول
يكون الاستثناء اثباتا ونفيًا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى
منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء
تكملا بالباقي بعد الثبوت اما على المذهب الثاني فلا نه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على
السبعة فالتكلم في حق الحكم كونه بالسبعة بمعنى ان الحكم كونه على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا
بالاثبات واما على المذهب الثالث فلا نه عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكملا
بالسبعة ايضا بالنفي المذكور الا ان بينها خرقا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث المستثنى منه اذا كان
عددا كقوله على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله على سبعة فيكون الاستثناء دلالة على كون الحكم في المستثنى
مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددي كجاء في القوم الا زيدا فهو كقوله جاء في من القوم غير
زيد فيكون دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر بالتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد وصف
وعلى التقديرين لا دلالة في الاستثناء على نفي الحكم الخارج في المستثنى عنه تناو على المذهب الثاني يكون الاستثناء
اكدا دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر من التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع والاعم
اخراج البعض ثم الاستناد الى الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصادر بخلاف نحو جاء في غير زيد
لا اشارة في ذلك الخلاف فيكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على الحكم المخالف في المستثنى اشارة لا منطوقا
كما في المذهب الاول ولا مفهوما على ما زعم البعض واعلم ان الاستثناء في كل من المذهب الثاني والثالث
وان دل على مخالفة الحكم الذهني في المستثنى حكم الصادر لكنه لا يدل على مخالفة الحكم الخارجى نفيًا او اثباتا

كاد في المذهب الاول الذي هو مذهب الشافعي فانه عند يفيد الاثبات بعد النفي وبالعكس منطوقا
على ما عرفت قال السيد الشريف من هذا الاختلاف هو وضع الالفاظ للاسور الذهبية ام للاسور الخرجية
فذهب الشافعية الى الثاني والخنفية الى الاولى ولما يتصور وسطا بين النفي والاثبات في الامور الخارجية
لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعند الخنفية ما كانت وسطا بين الامور الذهبية
والخارجية بالضرورة لزم القول بان الاستثناء لا يفيد حكما في المستثنى نفيًا ولا اثباتا انتهى توضيح
السلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة في ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين لا عرف
ان الالفاظ وضعت للاعلام ما في الضمير فانه كان الكلام خبريا يشترط وقوع متعلق تلك النسبة الذهنية
في الخارج وان كان طلبيا يشترط ان المطلوب تحصيل ما في الذهن في الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة
الذهنية في المستثنى منه ويشترط وقوع متعلقها في الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك النسبة الذهنية
عن المستثنى ولكنه لا يشترط وقوع متعلق تلك النسبة الذهنية المنتفية في الخارج كما اشعر في المستثنى
فكان الاستثناء لا يدل على مخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في النسبة الخارجية اذ دلالة في المستثنى
على الحكم الخارجى هي اطلاقا لان نفيًا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار المستثنى عند
الخنفية مكوّنًا عنه في حق النسبة الخارجية فثبت الوسطية بالنسبة اليها بخلاف الشافعية القائلة بان
الالفاظ موضوعات باراء الامور الخارجية **قوله** اى المستثنى تفسير للثبوت في الكلام بالباقي بعد الثبوت
بإخراج صوري وبيان معنوي ولما اشار بالاحتجاج الصوري المكون الاستثناء مفيدًا وبالبيان المعنوي
الى كونه بيانًا ولما اشار بالتكلم الى انه قصر في الكلام على ما ذكرناه انفسا من حيث لا يلزم الحكم على ما زعمه
الشافعية ومراده بالاحتجاج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء
المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت كذا زعم الشافعي وهذا لا يبين ولا يكون بيانًا الا اذا
جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كما في التخصيص **قوله** والمراد تعميمه وخصه سنة اى المراد هكذا
على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه **قوله** وسقوط الحكم بالمعارضة اشارة الى رد مذهب
الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان التخصيص
معارض من وجه لا من كل وجه على ما صرحوا به وقوله حاله انشائي خبر السقوط ووجه الرد ان افعالنا
تتمسك بقوله تع فثبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء تكملا بالباقي بعد الثبوت
وقالوا في بيانه انه لو لم يكن تكملا بالباقي بعد الثبوت بل نفيًا بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة
على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوت اللازم باطل فالمرزوم مثله باطلان اللازم

فظاهره ما الملازمة فلان الله المستثنى المحسوس في الالف في الاخبار عن لبث نفي عليه السلام في قوله
قبل الطوفان فلم يكن تكلم بالبيان لبث حكم الالف ~~بالحكم~~ بمحتملة ثم عارضه الاستثناء في المحسوس فلم
كونه نافية الحكم الصادق الذي اثبت اولاً وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارفة بالاستثناء
الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل حالي والمنع بالمعارفة ايضا كذلك أي عمل في الحال فيعمل في الحال
المخبر فان صحته بناء على وجود الخبر في الزمان الماضي والمنع بالمعارفة انما يكون في الحال وكذا الاخبار عن امر
في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارفة على اشارة اليه بقوله لا سيما عن الماضي وذلك لانه الامر الاستقبال
ليس بموجود في الحال فثبت ان جعل الاستثناء عابداً بطريق المعارفة لا يستقيم في الاخبار اعملاً لان الماضي
ولا في المستقبل وكذا لا يستقيم في العدد لانه لم يعد في عدد واحد في مدلوله لا يحمل على غير بوجه وعلى تقدير
حمله مجازاً للحقيقة اولاً منه ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة **قوله** فغناه ليس له ذلك عند المالكي
الثاني او على المذهب الثالث على ما ذكرناه وعلى التقدير يكون تكلماً بالبيان وهو العدد بعد التباين وهو
الخطأ **قوله** لان ذلك خطأ وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكماً في المستثنى لا بالنفي ولا بالاثبات
بل هو مكسوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم الذهني في المستثنى حكم المستثنى **قوله** في المنع في المستثنى
منه المقدرة الاية المذكورة هو الحال الشامل للعدد والخطأ والاستثناء ثبت الحكم بنفي القتل في العدد ونفي في
الخطأ مكسوت عنه **قوله** قلنا هو شاهد قال في التوضيح هذه الاية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلاً بالبيان
بعد التباين **قوله** قال الشافعي قد عرفت ان مذهب الشافعي في عمل الاستثناء هو المذهب الاول المعنى ان يطلق
عشرة مثلاً على سبعة مجازاً ويكون الثلاثة قرينة عليه وهو المراد بانقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة
واجتمعا عليه بوجه الاول دلالة الاجماع ببيان ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو
من الدهري المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفي اذ لو لا الاثبات بعد
النفي كان المعنى غير الله ليس بالله وهو نفي اللوحي عن غير الله مخيب من غير اثبات اللوحي له
قصداً والمقصود اثبات اللوحي قصداً فلم يجعل الاستثناء تكلاً بالبيان لما حصل هذا المقصود اصاباً
فدل هذا الاجماع على انه اثبات بعد النفي وكذا عكسه والثاني الاجماع على انه نفي من الاثبات واثبات
من النفي وهذا يدل صراحة على ان حكم الاستثناء مخالف لحكم الصدر فيكون معارضاً له لا على انه مكسوت عنه
والثالث انه لو كان تكلاً بالبيان وكان المستثنى مكسوتاً عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو
غير معقول بل هو انكار للمخالفات الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شاع
مستفيض كالعام الذي خص منه البعض بمتنع حكم في القدر المخصوص فنهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد

الكلام

الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارضة وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على نفي
ما ذكره القوم احتجاجاً بها على عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس ويدل ايضا
على بطلان المذهبين الاخيرين فيتحقق الاول اذ لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكماً احدى هاتين الاض
اثبات بل حكم واحد فقط على ما تقدم فاجاب المصنف الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي انما
هو المعروف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامه فيه فيجوز ان يكون تكلاً بالبيان بعد التباين بحسب اللغة
واثباتاً بعد النفي بحسب الوضع الشرعي وفيه نظر لا يستلزم ان لا يفيد التوحيد عند منكري الشرع وهو
الدهري وقد قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهري فلا يصلح هذا جواباً بالاول في الجواب ما
اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الله ثابت فيسوق
هذه الكلمة لنفي الفير ثم يلزم منه وجوده مع بطريق الاشارة على المذهب الثالث وهو ان الاستثناء افراج
قبل الحكم ثم حكم على الباطن ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق النظر الضرورة على المذهب
الاخير وهو ان العشرة الثلاثة موضوع للسبب ببيان ان وجود الله لكان ثابتاً في عقولهم يلزم من
نفي غيره وجوده مع ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله الا الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف
وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده مع منطوقاً ومفهوماً بل ثبت
ضرورة فان قيل لزوم وجوده مع بطريق الاشارة اعتراف لمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات
بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي لوجود الصانع مع مؤمن بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق
وما قاله انما انه يفيد التوحيد ولو من الدهري قلنا لا نسلم انه اعترف لمذهب الخصم لانه يدعي انه يفيد
بطريق العبارة لان مذهب هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزء من الكلام والجزء من
في الجملة فيكون عبارة ومنطوقاً على ما تقدم ولو سلم انه لا يدعي العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا
الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتاً وشبهة بطريق الاشارة ليس بمطرد بل في هذه الصورة فقط
اذ لا اشارة في نحو لا صلاة الا بطهوه الى اثبات الصلاة بطهورة والجواب عن الثاني ان الامر مبني
على الاعم الاغلب وانما حكمه لا بسلافة عملاً بظاهر قوله عم امرت ان قاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله **قوله** قلنا في الجواب عن الثاني يعني ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفي اثبات مجاز
بان يراد بالاثبات عدم النفي الذي في الصدر بطريق الاطلاق الاخص على الاعم وللزوم على اللازم ان
انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف الصدر وكذا مرادهم بالنفي في قولهم من الاثبات نفي عدم الاثبات

الذي في الصدر بالطريقين المذكورين ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضوعين كاجماعهم
هذا معارض باجماع اخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد التثنية فاحتيج الى التوفيق بينهما
فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد التثنية بحسب وضعه اللغوي والاجماع الاول على انه اثبات
ونفي بحسب اشارته على ما ذهب اليه في الكلام حيث قال فحمل الاستثناء تكلما بالباقي بعد التثنية بحقيقة
وصيغته وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لا يرى
ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل على نفي او اثبات والاثبات ينتهي بالعدم
والعدم ينتهي بالوجود لان كل واحد منهما مناف للاخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول والنفي بالعدم
غاية للكلام الاول المثبت لم يكن يد من اثبات الغاية البتة لتناهي الاول فكان الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس ولكن هذا اي كونه لاثبات والنفي باشارته انما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا
في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين
لان الاجماع على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوت بطريق الاشارة
في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح تحملا لهذا الاجماع على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالة
على الاثبات بعد النفي وبالعكس بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه وقوله وبه
اي كونه الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكاره اعم انكار المفهوم ثم الاعتراف
بالاشارة يعني انه لما كان تكلما بالباقي بعد التثنية لزم انكار المفهوم اي مفهوم الخلاف لان المستثنى
على هذا القول مكوت عنه فلا يصح بعد القول بالاشارة لان القول بما يستلزم القول بالمفهوم وقد
انكره قبلها ووجه الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
وان المراد بالمستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره ولو مجازا ولو سلم فالال
عدم المجازمها امكن وقد امكن عدم المصير اليه هنا واعلم انه قد عرفت ان الاستثناء ثلاث مذاهب
وان كونه تكلما بالباقي بعد التثنية يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
يستقيم على المذهب الاول والمص رحمه الله ذكر اول كونه تكلما بالباقي بعد التثنية وسكت عليه ولم يصرح
انطباقه على المذهبين اشارة الى انه ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يقرض
الى ترجيح واحد من المذهب الثاني والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقي بعد التثنية وقدرة
ابن الحاجب المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعه بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى
والاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزءه الدلالة على جزء معناه الثاني ان خارج عن

عن قانون اللفظة ان لم يعهد مركب من ثلاثة كلمات الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير
مضاف الثالث ان يلزم عود الضمير لجزء الاسم في مثل اشترت الجارية الانصفها الرابع ان اهل
اللفظة اجمعوا على ان الاستثناء خارج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثنا عشر لاسم السبعة
لا يتحقق هذا النفي ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدخوعا بما في التوضيح والتلويح لم يضره المص رحمه الله
قوله وشرطه وانما اشترط هذا الشرط لانه لما كان بيان تقييد لبيان يكون المستثنى داخل في المستثنى
تصدا وبالدات حتم يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت تبعا لا يعتبر فلا يكون استثناءه تغييرا لانه
تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدى **قوله** لم يجوز ابو يوسف لاشياء الاقراره واعلم ان هذه
المسئلة على خمسة وجوه الاول انه اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقراره او على ان يقر عليه بطل هذا
الاستثناء والشرط عند ابو يوسف ان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه لانهما هو لقيام مقام الموكل
لان من الخصومة تصداح لا يتحقق الاقرار بحسب الخصومة بل يملك فيه وفي غيره كالموكل ولو كان من الخصومة
لا يتحقق بحسب الخصومة فصار ثابا بسبب الوكالة ضمنا لا تصدا فلا يصح لاشياءه بقوله غير جائز الاقرار
والابطال بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لاشياءه شرط الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدد الكلام
ليمكن جعله تكلما بالباقي ومغيرا له وجوز له محدود وقال المستثنى او جائز لكون الخصم ان لا يقبل هذا الوكيل اما ان جائز
فلا مبرر احد هما ان الخصومة تناولت الاقرار على مجازها وهو مطلق الجواب لان حقيقتها وهي الانكار مجوزة
شعرا والمجوز شعرا كالمجوز عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا المجاز
انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة يحلها على الجواب وينفع عن حقيقة اللغوية وهي
الانكار حتم صادرة هذه الحقيقة بمنزلة المجاز ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناء الاجاز
منه صرفا للكلام عن حقيقة الشرعية المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار مغيرا للكلام عن حقيقة
المجاز فصح موصولا لا مفصولا واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلان المجاز استثناء الاقرار
يمكن الوصول اليه حقيقة الا باقامة البينة فقط وربما لا يمكن لذلك فكان له ان لا يقبل والثاني ان يبا
تقريره لانه اراد بالخصومة معناه اللغوي وهو الانكار لا معناه الشرعي وهو مطلق الجواب ولما استثناء الاقرار
قور معناه اللغوي فصح موصولا لا مفصولا او يكون الاستثناء منقطعا متصلا لان الاقرار ليس ^{بخص}
معناه اللغوي وهو الانكار والثاني انه وكل غير جائز الانكار عليه وهو على الخلاف المذكور ايضا على
الاصح فقال محمد بن مجوز كذا على الطريق الاول لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لها مع
استثناء كل منها عندهم لو كان مجازها عين الانكار لا يصح لاشياءه عنها كذا ليس كذلك لا على الطريق الثاني

الجميع اكل واحد منها ذهب بعضهم منهم القاض ابو بكر والغزالي التوقف بمعنى لاندريه حقيقة
فيها من الرجوعين وقال المرتضى مشترك بينهما فيتعرف لما ظهر التورية وقالوا كل من ذهب المذهبين
موانق لمذهب الحنفية في الحكم اية افادة الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها وانما الاختلاف فيها
وبين مذهب الحنفية في المأخذ فان الحنفية قالوا انه يرجع الى الجملة الاخيرة وبغيره الاخراج عنها دون غيرها
لدليل عدم غيرها وهو ظهور عدم تناول لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين ينبغي اخراج
عن الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناول لغير الاخيرة وقال ابو الحسين البصري
ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاول فلا خيرة والجميع وظهور الاضراب عن الاول قد يكون
بان يختلفا نوعا بالجزئية والاشياء نحو جائن القوم واكرم بني تميم الطوال وقد يكون باختلافها
اسما بان يكون الاسم الذي يصلح مستثنى منه في احدهما غير الذي في الاخرى نحو اكرم بني تميم بني كلاب الطوال
وقد يكون باختلافها حكما بان يكون مضمون احدهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بني تميم ولسنا جبر
بني تميم الطوال وقد يكون باختلافها اسما وحكما معا نحو اكرم بني تميم ولسنا جبر بني كلاب الطوال
وعدم ظهور الاضراب عن الاول بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثاني ضميرا للاول اتحادا نوعا وحكما معا
او اختلاف نوعا وحكما معا واتحادا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بني تميم واكرم هم الازيدا
ومثال الثاني نحو اكرم بني تميم وهم طوال الازيدا ومثال الثالث نحو اكرم بني تميم ولسنا جبرهم الازيدا فان
الحكم في الاول هو الاكرام وفي الثانية هو الاستبصار مع اتحادها في الاشياء ومثال الرابع نحو اكرم بني
تميم وهم مكرمون الازيدا فان الحكم فيها هو الاكرام وهما مختلفان بالجزئية والاشياء والثاني بان يشتركا
في عرض نحو اكرم بني تميم واخلف عليهم الازيدا متحدان نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بني تميم وهم مكرمون
مختلفان نوعا وحكما والفرق فيها هو التقسيم هذا تفصيل مذهب ابي الحسين واختار ابن الحاجب ان ظهر
انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة الاستثناء الاخيرة وان ظهر الاتصال بالا والجميع وان لم يظهر شيء من
الانقطاع والاتصال وجب التوقف لا يخفى عليك ان مرجع هذا التوقف لان العاقل بالتوقف انما يتوقف
به عند عدم التورية ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها كالجمل الواحدة والانقطاع
يجعلها كالايجاب والاشكال بينهما يوجب الشك والشك التوقف هذا محرم المذهب اجتهت الحنفية
بوجود الاول ما ذكره الشارع رحمه الله بعد ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل توضيح
ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضيه مرجعا بالضرورة وما وجب ضرورة بقدرها ويكتفي بها الرجوع
الاجملة واحدة من الجميع ثم الجملة الاخيرة منه هي المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين ام سواء رجع اليها حفظ

او الجميع فيجعل عليها لتيقنها واما مجموع الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع
الى غيرها المنفردة لعدم تيقنها ولا منفعة مع الاخيرة لعدم الحاجة اليها لان دفاع الضرورة بالاخيرة فقط قل
قيل ان الواضح يجوز ان يضع الاستثناء في صورة تعدد الجمل المتقدمة عليه للعود الى الجميع ولا يجوز العود الى
الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فان لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان
الركبات موضوعية من حيث مفرداتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج من جملة
او جملا فلا مدخل في ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثاني مما اشار اليه بقوله
مع ان حكم الاول كما لا يمتنع ان يقع ان حكم الجملة الاولى كما لا يمتنع ورفع برفع البعض بالاستثناء
مشكوك فيجب ارجوع الاستثناء الى الاخيرة والمنتق لا يقول بالاشك فلا يرجع الى الاول بل الى الاخيرة
فان قيل لاسم ان حكم الاول في متيقن اذا لا متيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع ورفع حكمه قلنا ان هذا
الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم الاول متيقن في اول ما ذكر
لان الظاهر عدم الاقرار بالاشكال بعده وقوله رحمه الله والمتحقق راجع الى الوجه الاول في مقابلته المحتمل
المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه الثاني في مقابلته المشكوك المذكور فيه مع ترتيب التفسير للفظ والشك
الثالث ان الجملة الثانية حاله بين الاستثناء وبين الاول فان كان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكت
فان قيل لاسم كونها حاله وانما تكون حاله لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل عمل
متعددة واحدة للعطف خارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذ القوان في النظم لا يوجب
القوان في العطف الحكم والعطف انما يوجب الاول فقط ولا يتعدل عليه بمضافات يوجب رابع وهو الاستثناء
لورجع الى الجميع دون الاخيرة لرجوع في قولهم والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابد او اولئك هم الفاسقون الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اغنى فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم ولا اولئك هم الفاسقون لكن لازم بالمل فالمذموم مثله
اما اللازم فلان قاعدتهم كلية واما بطلان اللازم فلان لورجع الى الجميع لزم سقوط الجمل بالتوبة لكنه لم
يسقط بها بالاتفاق فعلم ان راجع الى الاخيرة اغنى واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا انما نشأ
عدم رجوعه الى الاول اغنى فاجلدوهم ثمانين الى الثاني ايضا لان الاتفاق على عدم سقوط الجمل لا يمنع
سقوط عدم قبول شهادتهم لان شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين
مع ما هو كذلك عند الخصم لا الثلاث فلا يصلح استدلال الحنفية بل يصلح الخصم حتى لا يستدل بمفرد
الشافعي بهذه الآية على مذهب ابن قال ان الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اغنى ولا تقبلوا لهم شهادة ابد

واولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع ختمهم بعد التوبة وانما المبرج الى الثلاثة لما بينه وبين
الاوالة وهو ان الجدل حق الادعى فلا ينقطع بالتوبة وانما ينقطع بالمقاط المستحق من الادعى ولهذا اورد الشرع
رحمة هذه الآية في صورة المثال وقال مثالا ولم يورد في صورة الاستدلال ثم يكون هذه الآية مثالا لما بين
محت لا ينبغي ان يكون والى ذلك هم الفاسقون عطفا على الامراء التي قبله وقد ذكر في محل ان عطفا على الحكم الاسمية الجزئية
على الفعلية الانشائية لا يجوز كمال الانقطاع بينها واعلم ان الظاهر كلام المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاشياء
التصل حيث اورد في اخر بحث المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر كلامهم انه ليس بمختص بالمتصل بل يمتد
الى المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في استثناء آية القذف من متصل او منقطع مع اختلافهم فيه راجع الى جميع الآيات
فقال في كلامهم ومن تبعه ان منقطعوا واذن في آية القذف ان متصل والمستثنى وان دخل في الصدر كالمقصد اخر من حكم
على ما هو من الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان النائب لا ينبغي فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل في
الصدر لان النائب ليس بمتعلق لزال في التوبة وقال بعض المحققين ان متصل والمستثنى ليس في الفاسقون
بل اولئك او الفير في الفاسقون وعلى التقديرين ان التائبين داخل في المستثنى يخرج عن الحكم بالنقض كما في قوام
القوم منطلقه الاريد ان متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق **والشافعي** في هذه المسألة
احتجوا بوجود الاول ما ذكره الشارح وجوابه جواب الثاني ان العطف يصح للمشهد كما للمؤذن فلا فرق بين قولنا
اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنا الامن تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتل وسارق وزناة الامن تاب
ولا شك ان اليهود في المؤذن الاخير فذلك في المحل قلنا قتل المحل في المؤذن فيلزم مع الفارق الثاني ان يقال
واسه لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عار الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا ان شرط الاستثناء
وهو غير محل النزاع انه قيل الاستثناء كالشرط فيكون تخصيصا متصلا وبيان تقييد قلنا انه قيل في اللغة
مع الفرق بينهما ولو سلم كونه الشرط وان تأخر لفظه فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم هذا راجع الى
لوجود القرينة الدالة على اتصال المحل وهو اليقين عليها والحكام في القرينة فيها الرابع هو سماع الجميع فالقول بالعدد
لا يفتقر الى ضمور الكل قلنا ان صلاحية الجميع لا توصف بظهوره فيه كاجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر
فيه **قولهم** ولا بد فيه اي في المنقطع ان لا يشترط فيه التعلق بالصدر لئلا يكون اجنبيا منه وانما يشترط في الخاتمة
باصد الوجهين ليصح كونه مستثنا ولا منع من الجمع بين الوجهين بخلاف ما جاء في زياده فان الاستثناءية
لا تعلق بالصدر **واما التعليق** اه لا ذكر ان مفهوم التعليق اي الشرط غير معتبر عندنا ومقتب
عند الشافعي ثم ذكرنا بيان تقييد الاتفاق اراد ان يذكر كيفية تقييدية فقال اعلم اننا ان غير العلة
عن عليته وقال الشافعي ان غير من حكمنا بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا حكمه والحكم

انما

انما يمنع لعدم علت بناء على عدم الاصل المنع التعليق اياه قصدا في منع الحكم عند
الشافعي فيمنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ما سيوضح به توضيح ان قولنا انت طالق
مثلا على وقوع الطلاق بالاتفاق بدور التعليق بالشرط واذ قيد بالشرط لغرض مثل
ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال
اصحابنا الحنفية ان لا يقع بناء على عدم الاصل لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية
فلم يبق علة وانما منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنع قصدا وانما دخل
على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم ولكون المذكور قبل الشرط هو العلة لا الحكم قالوا
المعبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء اما في الجزاء بمنع ان الشرط والجزاء جزئي الجملة الشرطية
والحكم اي النسبة القائمة بالاتصال بينهما لا في الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو الحكم
لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم في الشرطية بين الشرط و
الجزاء لان مضمون الشرطية ايحاء الحكم الاتصال على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا
يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء لا في الجزاء فقط وانما كان داخل عليها قصدا منعها عن اتصالها
بمحلهما واذ منعها عن اتصالها بمحلهما لم ينفع علة واذ لم ينفع علة انتفى الحكم لعدم علت
بناء على عدم الاصل لا لتأثير التعليق في اعدامه فقولهم رحمه الله وانما كراهه احد مقتضى
الدليل على منع العلة وفيه إشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق قد صار موقوفا
فلا وجه لجعله معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا للحكم كما قال الحنفية ووجه الدفع
اننا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله موقوفا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم
الوصول الى المحل لم ينفع علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما ان
علة بعدم الاهلية والمحلية كالبيع من المجنون والصبي فانها لا ينفع علة لعدم الاهلية وكسب
الحرد والخروج عنها فانه لا ينفع علة ايضا لعدم المحلية فذلك لا ينفع علة طالق علة في قوله
انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصال محل بسبب التعليق كما قالوا وفيه بحث وهو ان
المانع في بيع المجنون والصبي وفي بيع الحر والحرمة يمنع انقضاء العلة حتى لا يوجد العلة اصلا
كانت قطع الوتر حيث يمنع اصل الرمي بعد القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانما يمنع
تمام العلة لا انقضاءه كاصابة السهم بعد الرمي جانبا او فرسا فزده من سنه ولم يصل
الى المحل فان قيل الم لا يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغوا اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو

لا ينفيد أصلا قلنا لما كان ما نحن فيه مرجح الوصول إلى المحل بوجود الشرط وانحلال التعليق
جعل كلاما متجسدا له عرضية أن يصير سببا وعلة كشرط البيع فإن لم تعرضية أن يصير
سببا بوجود الشرط الأخرى في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجي وجوده ولا ينكح
الوقوف عليه لغا مثل أنت طالق إن شاربته ومثل أنت طالق إن كان الله يبد
المشركين فإنه لغو حتى لا تطلق امرأة أصلا أما الإله فظاهر وأما الثاني فإنه المراد بالشرك
هو الجميع لأن اللام فيه ~~للمعنى~~ لا ستفراق إذا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تقديبه
مع جميع المشركين لأن من المشركين من لا يعذب بسبب حس الخاتمة وهذا تحقيق
ما قاله قاضيان في باب التعليق في هذه المسئلة لأن من المشركين من لا يعذب
فرقان وجود العلة هو زمان وجود الشرط فإذا وجد الشرط وجد العلة بتمامها
لأن ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عند ما فإذا وجد الشرط وجد ارتفاع المانع وهو
التعليق بالشرط فتمت العلة فهذا سر ما قالوا أن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
فإن قيل إن المنجز إذا قال امرأة أنت طالق إن دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان
المعلق بالشرط منجزا عند وجود الشرط لطلعت بالدخول قلنا إنما يكون منجزا عند وجود
الشرط لو كان أصل العلة منقعدة لكنها لم تتم بالتعليق وكلام المنجز لم ينفع في الأصل هو
لأن أي إذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز تعليقه ما يصح تعليقه من المقربات
الشرعية كالنكاح والطلاق والعقاق والخلع والرهن ونحوها بالملك عند ولم يخرجهما من النذر
المعلق بأن قال الله على أن تصدق بعشرة دراهم إن فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل
الشرط لم يخرجهما عندنا ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بأن اعتق قبل الحنث رقية
أو اطعم أو كس عشرة مساكين خلافا للشافعي في الأصول الثلاثة وقال أصحابنا إن تعليق
ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح إلا في الملك أو مضافا إلى الملك أما الأول فمكحول لمنكوحته أنت
طالق إن دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لأن الملك لما كان قائما
عند التعليق كان الظب بقاءه الوقت الشرط مستصفا وهو وقت تمام العلة عندنا فيقع
الطلاق بالضرورة وأما الثاني ففيه خلاف الشافعي ومالك فقال أصحابنا يجوز أضافته
أي تعليقه إلى الملك أو ما يفيض إلى الملك خصوصا وعموما على ما أشار إليه رحمه الله في تمثيله
وقال الشافعي لا يجوز لأخصوصا وعموما وقال مالك لا يجوز وعموما نحو كل امرأة تزوجها

طالق

طالق لا يجوز وإن خصص ببلد أو قبيلة بأن قال كل امرأة من مصر أو من بني تميم أو كل امرأة
تتبع زوجها طالق جاز لأن التعيم سبب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا إن لم
باب النكاح عليه لأن كلمة كل تقتضي التعميم لا التكرار فيمكن أن يتزوجها بعد ما وقع الطلاق
عليها وأما الثاني والثالث فلأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا إنما يصير
سببا عند وجود الشرط في باب النذر وعند الحنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال
الشافعي إن قوله لله على أن تصدق بعشرة سبب تام لا يجاب العشرة في الحال إلا أن
الشرط آخر وجوب الأداء الزمان وجوده فإذا أدى قبله كان الأداء واقعا بعد
انقضاء السبب فيجوز وكذا اليمين بنفس سبب للكفارة ولهذا يضاف الكفارة إليها
فيقال كفارة اليمين إلا أن الحنث شرط لوجوب أدائها فإذا أدى قبله كان الأداء بعد انقضاء
السبب فيجوز والجواب أن السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط
وفي اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين أحدهما أن اليمين انقضت للبرهنة
للافضاء إليه والكفارة إنما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا إليها امتناع
انقضاء الشيء إلا ما لا يتحقق إلا عند عدمه الثاني أن السبب يجب تفرده عند وجود
السبب واليمين لا يصح يمتنع عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو
نقض اليمين فيكون السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة لكنها لا توجد بدون
اليمين فيكون شرطاً واعتراض على الأول بأنه لم لا يجوز أن يفيض اليمين إلى الكفارة بطريق
الانقلاب والحلفية عن البر كالصوم والأحرام فينفان عن ارتكاب محظوراتها وبعد
الارتكاب يصير سببا لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن يمتنع
الحلف عن الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لأن العلة على ما يجب الأصل أي البر لا للبقاء والحلف بخلفه في البقاء واجب عن الأول
بأن الأصل الملازمة بين السبب والسبب ولا ملازمة بين اليمين والكفارة حقيقة ولا ضرورة
في اعتبار الملازمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن الثاني بأن المهر يبقى مع وجود
العلة أي النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة فإنها تتوقف على عدم اليمين ولا يمتنع
لها البقاء مع وجود العلة أصلا فلا يقاس أحدهما على الآخر **قوله** قال الشافعي التعليق
يمنع الحكم أعلم أن المانع من الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انقضاء العلة وهو خيار

الشرط فانه يمنع ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع وما منع يمنع تمام الحكم
بعد ثبوتة وهو خيار الرؤية للمشتري وما منع يمنع لزوم خيار العيب والذي ظاهر من كلام الشرع
ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنع عن الثبوت قال بمنزلة خيار الشرط **فان**
باعتبار مدلول الذي هو النسبة التامة اعني الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبني
النزاع بيننا وبين الشافعية واما المراد بالحكم في قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم
فمنع الوقوع لا الايقاع تأمل **واما** شرط الخيار فانما دخل على الحكم هذا هو المشهور
في كتب الاصول والفرع من الحنفية ولا يخفى عليك انه يمنع من تخصيص العلة وهم لا يقولون به
فالايمان يقول لانهم ان خيار الشرط يمنع الحكم بل يمنع تمام العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هي
البيع بلا شرط الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار **ان** الزمان من لوازم الوقوع فيكون ذكر
العلة في انت طالق غدا مثالا لتعيين زمان الوقوع لا لمنع الحكم بخلاف التعليق على الشرط فانه
يمنع واليمين لتحقيق البروفيه اعدام لموجب المطلق لا وجوده فلا يكون التعليق منقضا له
وجود الحكم فكان مانعا **اي** مبني النزاع اه فلعلم هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا
فان من حلف لا يفتقاه لو قال والله لا يفتق ثم قال لعبدك انت حر ان دخلت الدار
لا يحث في يمينه قبل دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحنث وهو وجود الاعتاق منه
ولم يوجد لمنع التعليق المذكور اياه لان التعليق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع ولو كان هو
الوقوع لوجد الايقاع ولزم الحنث **قد** رداه الراد هو الشريف العلامة في طائفة المطول
حيث قال في المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار المنطقيين غيرها بحسب اعتبار
اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم
عليه وموجود محكوم به والشرط قيد له ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير
طلوع الشمس فظاهر ان الجواب باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
باعتبار مطابقة الحكم بثبوت الوجود للنهار وكذبها بعدمها واما عند المنطقيين فالمحكوم
عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجواب ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجواب للشرط وصدقها باعتبار
مطابقة الحكم للزوم وكذبها بعدمها فكل من الطرفين انخل من الجزئية واحتمال الصدق
والكذب وقالوا ان الشرطية تشارك المحل في انها قول جازم موضوع للتصديق
والتكذيب ونحوها بان طرفيها مؤلفان تأليف خبري وان لم يكونا خبريين وبان الحكم

فيها

فيها ليس بان احد الطرفين هو الاخر بخلاف المحلية التي ترى ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود مفهوم عندهم ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة ان
التقدير النهار موجود في كل وقت طلوع الشمس وظاهر ان جملة خبرية قيد مسندة بفعل
فيه فكم بين المفهومين فرق انتهى وروى الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخباري في الشرطية
متعلق بارتباط احد الطرفين بالاخر لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء وان مذهب اهل الحديث
لا يخالف كلام اهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم يصدرون بيان مفهومات القضايا
المتعلقة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كل المجازات يدل على سببية الاول
وسببية الثاني وفيه إشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم
بين اجزاء الجزاء ومبني هذا الرد على تحقيق لطيف وهو ان الجزاء اذا قيد حكمه بزمان
او بقيد اخر كان صدق يتحقق حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذب بعدمه
فيه او معه واذ لم يقيد فصدق يتحقق في الجملة وكذب بمقابلته فاذا قلت ضرب زيد
واردت الاستقبال فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات المستقبلة كان صادقا
والا كاذبا وكذلك اذا قلت اضرب يوم الجمعة او قاتلنا فان صدق متى تحقق ضربك اياه
وتحقق ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربت في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام
كان كاذبا وكذا اذا كان القيد محتفيا كقولك اضرب في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا
ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالمجمل انتفاء القيد سواء كان ممتنعا او غير متنع
يوجب انتفاء القيد من حيث هو قيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه وكيف لا
وقولك اضرب يوم الجمعة او قاتلنا مشتمل على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون
ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء القيام
مثلا لم يكن الضرب المقارن له معجورا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجد
منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان
ضربي زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضرب اياه لم يكن صادقا لئلا اذا
تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضرب اياه لم يكن
الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب
في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعا لان اذ لم يضربك ولم تضربه وكنت

بحيث ان ضربك ضربته عند كلاك هذا صادقا عرفا ولفظا واعتبر هذا بقوله تعالى
 ان كان للرهن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس لغيره صدق وتحقق
 اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة الرد المذكور وان الشرط ليس كسائر القيود
 من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير حال المفيد به صدق وكذا بدو كسائر
 القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء
 فان معنى قولك ان جاء زيد فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم وانت مأموء
 باكرامه عند محمد وابو حنيفة مع ما هو المذكور في الفروع لم يتعلق لعدم
 الربط **قوله** فلا يثبت ان يثبت ان حلفت بطلاقك فغيره كذا وكذا المراد بقوله فيثبت
 بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين
 ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق او الفراق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك لخلق
 الابهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنها
 او مقدم عليها وحرف الشرط مكرر نحو ان كلمت زيدا وان ضربت عمرا فانت حرة
 لا يقع العقق حتى يوجد الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روي عن ابي
 يوسف والخيار قول محمد لان عطف شرط محضا على امر مثله ولا حكم له ثم ذكر الجزاء
 فيتعلق بها فصارا شرطا واحدا فلا يقع الوجود معا ويشترط الملك عند اخرها
 الا ان اذ انبوى الوقوع باحدهما يصدق انه نوى ما يمكن تفهيمه وفيه تقييد على نفسه
 وفي تقدم الجزاء نحو ان طالق ان كلمت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما
 وجد اولاهما فاحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر
 حرف الشرط والجزاء مؤخر او مقدم وهو صفة الكتاب اما الاول نحو ان دخلت
 الدار ان كلمت فلانا فانت حرة فلا يقع العقق ما لم يوجد الكلام او لا ثم دخول الدار
 فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العقق لعدم الشرط **قوله**
 لان تقدر جعلها شرطا واحدا لعدم حرف العطف وكذا تقدر جعل الثاني مع الجزاء
 جزءا لاول لعدم حرف الجزاء وكذا تقدر فصل احدهما عن الاخر لانه في يلزم ان ينفو
 الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلقي ما امكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر
 وتأخير المقدم في التقدير لانه يصير الشرط الاول مع جزءا جزءا للشرط الثاني مقدما عليه

وفي مثل لا يحتلج المدخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء وباعتبار
 التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعني ان دخلت حرة فاستغنى عن الفاء
 فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حرة فصار
 ان دخلت الدار مع جزءا جزءا لاول قطعاً ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط
 الثاني اعني الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدما والدخول شرط انحلاله
 لكونه مؤخرا واما الثاني نحو ان حرة دخلت الدار ان كلمت فلانا فيقدم المؤخر
 ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان كلمت فلانا فانت حرة دخلت الدار
 فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال مع قبس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا
 اول لانه غير متصل بالجزاء بخلاف الاول فانه الجزاء فيه متصل بالثاني هذا هو المشهور في
 كتب اصحابنا لكن المنقول عن السجستاني ان هذا في اعتبار التقديم والتأخير في العربية
 واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حال وفي الخلاصة وعلى الاعتناء
 وعلى القية بانهم لا يريدون به الاتصاف بالجزاء بحملها او بكل واحد منها وهو الاظهر
 لانهم يريدون به التعليل بما انفسهم بايمان كثيرة كمن يذكر الجزاء بعدها اختصارا
 فيثبت انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتباً مع الاول عادة لانه لو كان
 مما يرتب الثاني مع الاول عادة لكان كل شرط في موضع في العربية ايضا لانه
 فيقدر كلمة ثم بينهما عرفا نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب
 يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر
 على ما تقدم لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط
 الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا تخللها الجزاء
 ففيه يقرر كل شرط في موضع بلا اعتبار تقديم وتأخير ويكون الاول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فنتى طالق ان كلمت فلانا فالزوج شرط
 الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا يقع الطلاق ولو عكس لا
 وكذا الزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان
 كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلاله والا يكون لغوا فاذا حكم انحلت اليمين فالتى
 تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين بالجنس فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام

تزوجها واليمين باقية فطلق وقد يكون بتوسط الجراء بينهما مع تكرر حرف الشرط
مع العاطف بينهما نحو ان كلت فلانا فامرأة طالق وان كلت فلانا فيه يقع الطلاق بكلام
ايها وجد وبطلت اليمين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانفكاك والثاني
شرط الاخلال بل كل منهما شرط الاخلال وقد يكون بلانكر حرف الشرط والجاء مقدم
نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلت كذا فيه لا يقع الطلاق جميعا
لان المجموع شرط واحد الا ان ينوي الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذلك لو اخر الجراء
عنها الكل شرط واحد على ما روي عن القاسم الصغار وهو مختار اكثر المشايخ وقال
محمد بن الفضل كل واحد شرط على حدة والمضمر فيه لم يذكر صورة العطف اصلا ولا
صورة عدم تكرر حرف الشرط وما للاختصار **قوله** لان حق الشرط التقدم
لانه قسم من الكلام فحقه ان يشترط به من اول الامر ليعلم نفعه اجمالا ثم شخفا
كما فعلوا ذلك في الاستنهام والتمني والنفق ومن اجل هذا قالوا في نحو اكرمتك
ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجراء خبر لاجزاء وانما الجراء مقدر بهذا الشرط تقديره
اكرمتك ان دخلت الدار اكرمتك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم وانما صير الى الحذف رعاية
لتقدم الواجب كما وجب في الاستنهام والتمني وهذا واعترض عليه بعض المحققين بانهم
ان عنوانه ان ليس بجاء في اللفظ فسلم والاجر من ان عنوانه ان ليس بجاء في اللفظ
ولا في المعنى فصادا اذ تعلم قطعا ان لا يدل الاعلى اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك
لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا فسلم ان جزاء مفع فان قيل ان تطبيق الاكرام بالدخول
يقتضي ان لا يتحقق بدون الدخول والحال ان اطلاقه لا يدل على جواز تحققه بدون
فتناحيا قلنا مفع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول في ثلثة الاحوال لان الحال
الاطلاق والتمني والواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك ان لا يلزم من كونه
مقيدا بالدخول لا يقتضي كونه جزاء مفع بل غاية ما يقتضي هذا التقييد كونه غير مستقل
مفع بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزاء بل يجوز ان يكون الجاء هو المقدر
بعد الشرط لا ان يكون ذلك المقيد مقصود التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان
ذلك المقدم اعني اكرمتك لا كان مستقلا لفظا عموما مستقلا لفظا لم يجرم
بالشرط المذكور بعده واطلق عليه انه خبر لما لم يستقل مفع لتعلقه بالشرط قدر الشرط

جاء يدل على ان ذلك المستقل التقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول
ان المذكور جزاء فزعمت فيه الجهتان **قوله** من حيث تعلقاتها لتعليل النقصان
فظهر الفرق حاصل ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط المؤخر
يقدر بتقديم على ما ينصرف اليه من الجراء المقدم فلما نصرف الى الاخير قدم عليها فقط
دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف الا الجميع او الاخير قلنا
عطف الجمل المتقدمة بعضها على بعض يمنع حرف الا الاخير فقط ولا يلزم لفظة الاولى
واضار الفعل فيه ما فيه بما لم يوضع له وهو الكوت فان الموضوع للبيان هو
النطق لا الكوت منه اي من بيان الضرورة خروج في بيان نفعه بيان لنصيب
الاخر نكاه قال فلا يبي الباء اي الذي من شأنه التكلم يريد ان التكلم مجاز عن الكوت
وانما عبر عنه بالتكلم لكونه سكوت بمنزلة الكلام في البيان **قوله** ولم يسبقه تحريم فانه لو سبق
تحريم لا يكون سكوت بيانا بل يكون تنجها على ما يصح به في فصل تقرير النبي ع
ان يفدى الارلاد اي يأخذها بالقيمة لان ولد المورور حر بالقيمة على ان المنافع لا تقضى
بالاتلاف المجزول بل يقضى ببعد الاجارة وشبهها كالاجارة الفاسدة وفيه لكارة لانه
منافع المفضوب لا يقضى الا بكونه مال اليتيم او مال الوقت او معد الاستغلال الا ان
يكون فيه شبهة ملك كبيت سكن فيه احد الشريكين او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلا
من هذه الشبهة يقطع الفناء في المقتل لا استغلال اي ضمان اجر المقتل **قوله** واقراره بحال
في الناكل هذا عندهما وقال ابو ج النكول ليس باقرار لان الامتناع عن اليمين كما يدل
على الاحترار عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليمين والفداء عنها
اقتداء بالصحاب وعمل بظاهر قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم واليمين انما وجبت
لرعاية حق الدعي لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل والفداء فيحمل امتناعه على اختيار البذل
فكان النكول بذلا لا اقرارا **قوله** اصل من تعزير القوم فانهم قد روي بان بيان الضرورة
على اربعة انواع النوع الاول ما هو في حكم المنطوق وشكله بنحو قوله في وورث ابواه فلا
الثالث والنوع ما ثبت بدلالة حال المتكلم وشكله بكوت صاحب الشئ وبكوت الصبي
وبكوت البكر وبكوت الناكل ونحوها والنوع الثالث ما ثبت ضرورة الدفع وشكله بكوت
المواطين يري عبده يبيع ويشترى وبكوت الشئ والنوع الرابع هو ما ذكره بقوله

انما يجوز في النكاح ان يقر الناس على ما يشاءون
من غير ان يكونوا على ما يشاءون
من غير ان يكونوا على ما يشاءون

ما ثبت ضرورة اختصار الكلام والشارح رحمه الله جعل الكوت كل نوعا واحدا ولما
كان احسن لان فيه تقليلا للاقسام ولا كون الكوت بياناً للمالك باعتبار دلالة حال
المكلم ان الساكت وهو مطرد في كلها كان كل نوعا واحدا واعلم ان الكوت قد يكون
بياناً للضرورة وقد لا يكون بياناً اما الاول ففي مواضع كثيرة ستة منها ما ذكره المص
وقد بلغت حملتها الى سبع وثلاثين على ما صرح به في الفاعلة الثانية عشر من الاشهاد
واما الثاني ففي مواضع ايضا منها ان لورأى اجنبيا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن اذا
بو كالت للبيع ومنها ان لورأى القاضي الصبي او الفتى او عبد هاء يبيع ويشترى فسكت
لا يكون اذا في التجارة ومنها ان لورأى المرتضى الراهن يبيع الرهن لا يبطل الرهن بكونه
ولا يكون رضى ومنها ان لورأى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذا بانا لانه ومنها ان
لورأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لم يكن اذا ناعلى ما ذكره الذي يلحق في
المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين ما ذكره المص من سكوت الوالي
حين رأى تجارة عبده ومنها ان لورأى قته يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير ذنبا له
بالتكاح **قوله** ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة اختصار الكلام وهو
مثل قول الرجل لفلان على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز فان
العطف في هذه الامثلة جعل بياناً للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من
الدرهم والدينار وقفيز وقال الشافعي المائة بمجدة وعلى المجمل بيانها كما في نحو مائة ثوب
ومائة وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية في عامة المعاملات فان
المائة فيها مجدة غير مبينة بالعطف بالاتفاق واجتبع عليه بان العطف لم يوضع للبيان بل
للمفايدة ولانه لو كان بياناً لزم التنافي في الكلام اما الملازمة فلان العطف يقتضي المفارقة و
البيان يقتضي الاتحاد وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات فيلزم التنافي بين العطف
والبيان لتنافي لوازمها واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبيناً بقي المائة بمجدة
فيكون القول قوله في بيانها قلنا ما ذكرتم هو القيل لكن تركناه محملاً بالاستحسان والعرف
والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفرد عن العدد المعطوف
عليه المبرم شايخ في العرف **قوله** نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم
وغيرها فانه عطف احد العددين البهين على الاخر ثم فسره بالدرهم فيصرف التفسير اليها

معاً فيكون المائة مفسرة بالدرهم ايضا لك حذف تفسيره للايجاز حتى تستخرج ذكره
في العربية ويعد تكراراً حتى لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم يعد مبتدأ فكذا الحال
فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز برهما كان مقدار الكليل
والموزون فانه ثبت في الذمة كالاثمان في عامة المعاملات سيما كان او قرصاً او ثمنان
فيطلب الاختصار في الكلام لان العادة اختصار ما كثرة الكلام بخلاف كنه على مائة ثوب
او عبد او شاة لان كلاماً من الثوب والعبد والشاة لا تثبت في الذمة في عامة المعاملات
بل ثبت فيها في السلم والتكاح فقط فلا يصلح بياناً لفقيه ثوب وعبد وشاة واحد
وبقي المائة بمجدة فيكون القول قوله في البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف
عليه كشيء واحد كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب وانشاء كهما
في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصاً على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف
والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف المعطوف
عليه ان صلح بياناً كما في المقدرات من الدرهم والدينار وقفيز بر والجواب عن
قول الشافعي انها مجدة فاليه البيان انا لانم ذلك فان المجمل ما لا يدركه بنفس العبارة
ويتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف والاعلى تفسيره
فلا يكون محملاً وعن قوله انه يلزم التنافي في الكلام انه ممنوع فان لم يحمل العطف
تفسير المائة حقيقة بل جعلناه دليلاً على المحذوف الذي هو تفسيره وتميز المائة
فلا يلزم التنافي ومنه اعتبره بقوله مائة وثوب وعبد انا لانم انه لا يصلح
للتفسير على رواية ابو سماعة فانه قال ان العطف في قوله على مائة وثوب
ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسها قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط
البيان ان يكون من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من
المقدرات **قوله** ومحملة عنه يحتمل ان يكون معطوفاً بالجر على المعطوف ونحوه له فلي
يكون قوله عنه متعلقاً بالتفسير والتفسير المحذور بكلمة عن عاماً وقع في بعض النسخ للعطف عليه
المبهم ويحتمل ان يكون الواو المحال على ان يكون لفظ الميم مبتدأ بالرفع ونحوه قوله عنه
عاماً وقع في اكثر النسخ وعنه هذا يكون الضمير في عنه للمعطوف **قوله** لغة التبديل ومنه
قوله تع واذا بدلنا اية مكان اية وقد يحى لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تع لا فيسخ الله

ما يلحق الشيطان ثم يحكم ويمنع التحويل ومنه النسخات في الموارث بمعنى تحويل الميراث
من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع ومنه نسخت الكتابات اذا نقلت ما فيه
حاكيا للفظ وخطه على ما صرح به في الاتفاق لكن الشارع اكتفى بالتبديل عن الازالة لانها
حقيقة لان معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وتخليفه غيره وقيل معنى النقل هو
تحويل شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة اخرى مع بقاءه في نفسه ففعل هذا يرفع
معناه اللغوي الى امرين التبديل والنقل ثم قيل الحلاقة على المعنيين الاشتراك وقيل حقيقة
في التبديل مجاز في الاخر لانه لم يوجد نسخ الكتاب النقل فيكون مجازا فيه وحقيقة في التبديل
قوله واصطلاحا ان يدل اختلافه تعريف النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال
على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول يعني ان الحكم كان دائما علم الله تعالى دوامه
بشرط لا يعلم الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط المكلف فينقطع الحكم ويبطل
دوامه وما ذلك الابتوت في تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك القول هو النسخ
واعترض عليه بوجوه الاول انه خبر النسخ باللفظ وهو ليل النسخ لانه الثاني انه غير
مطرد لصدقه على ما ليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه هذا لانه
لان لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالة وظهوره دال على انتفاء شرط دوام
الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق الثالث انه غير منعكس لم يرفع بعض
الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه
تعريف الشيء بنفيه لان الامام في شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء
الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول
النسخ فيكون حاصل كلامه النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال القزالي هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه عنه
قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وقوله
على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت بالخطاب المتقدم احتراز
عن الحكم الثابت بالاصل كالاباحة الاصلية وقوله على وجه لولاه كان ثابتا احتراز عن الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدد مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس
اذا قال اقيموا الصيام الا ليل فان لم يكن بنسخ وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب

المتقدم

المتقدم لكن لا على وجه لولاه كان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاكتفاء والصفة
والفاية والشرط فانها بيان لانسخ هذا بيان فائدة قيوده واعتراض عليه ايضا
بالوجوه الثلاثة الاولى وهي ان اللفظ دليل النسخ وقوله العدل يدخل فيه ويخرج عنه
فعل الرسول وبوجه اخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه عنه
زيادة لا يحتاج اليه اما لولاه كان ثابتا فلا دفع لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه
عنه فلا لولاه لم يتعرب الحكم الاول فكان دفعا لا دفعا كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ
هو النص الدال على انتهاء احد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مودعه واعتراض عليه ايضا
بالثلاثة الاول المودعة على التعريفين المذكورين قيل لا يراد عليه الثاني والثالث
لان النص لا يطلق على لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عدم وقالت المقررة النسخ
هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه كان ثابتا
واعتراض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف القزالي وبوجه خامس يخصه وهو الامر
المقيد بالمرء اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرء مع انه
ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة
فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل
عن المخاطب على وجه لولاه ذلك اللفظ كان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم
وهو قوله يجب عليك الحج ولا يخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى التام
وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ويريد
ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت او لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه لتحقيقه وانقضاء له
قطعا ولا ثبات له بعد لا حاجة الى رفعه بل لا يمكن رفعه لعدم ثبوت بعد فكيف يرفع
ولذا عدل عنه بعضهم المحققين المارفع مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متأخر واجيب
عنه بانه ليس المراد بالرفع معناه المتبادر اني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال
ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق للكلمة المستقبل
فالنسخ ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف لانه
يجب حل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك ان هذا التعريف بناء على ان النسخ

فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الله واغترض عليه بان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى
الشارع وجهة التبديل بالنسبة اليه وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب
ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فناسب ان يرفع
بجهة الشارع ثم المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا
الحكم ولا تعلقه القديم اذ القديم امددة له حتى يبين وقوله المطلق اصرار على حكم
مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخ ما لا قبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه الص
بما عرفت صواب التقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متراخ و
هذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعي بمعنى المصدر المبني للفاعل اي التلخيص
وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقا قول او فعلا او تقريرا الجواز النسخ بها
كلها وبتركه على خلاف حكم شرعي يخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل والابادة
الاصولية ومن الاحكام الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء واجاب العبادات
في الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا وقوله دليل شرعي
يخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب على الغلب بلا دلالة دليل شرعي عند من
يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور
حيث اوردوا في كتبهم لنسخ التلاوة والحكم جميعا ما رجع من صحف ابراهيم بن
بالاناء وما رجع من القرآن بالاناء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة بالتعريف الذي دل على خروج ما يكون بطريق الانشاء ليس بجامع
فاذا ابد في التعريف من زيادة قصيرها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي او باناء وهكذا في كل حد هذا كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان
ما يكون بطريق الانشاء ليس بنسخ بدليل انه قد عطف على النسخ في قوله ما نسخ من آية
او نسخها والعطف يدل على المغايرة فاختره رحمه الله فخرج الاناء من التعريف
وتخرج بدليل شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان
كلام هذه المواضع يدل على خلاف وجوب الصلاة عن اصحابها اي على عدم وجوبها
في اوقاتها لكنها ليس بدليل شرعي وان ثبت دلالتها بدليل شرعي من الكتاب والسنة والغير

في علمه

في علمه راجع الى الحكم شرعي واخرج بقوله متراخ التخصيص والاستثناء والفاية
لانها متصلة لا متراخية ولا نصا لها كان دفعا مطلقا للحكم من الاصل لا دفعا بعد ثبوت
والنسخ رفع بالنظر اليه لا دفع **قوله** من تعريف ابن الحاجب قد عرفت تعريفه وتعريف بعض
الفقهاء وغيرهما مع ما فيها فارجع اليه لان صدق كل منها باعتبار دونه اذ يعنى
ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ دفعا وتبديلا بالنظر اليه او صدق
تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانيا بالنظر الى علم الله تعالى ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف
انما يصدق باعتبار كونه دفعا بالنظر اليه ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف
الحكم الشرعي متراخيا عنه انما يستقيم باعتبار كونه دفعا بالنظر اليه الحكم الثابت
للكلف فلا يصلح وجها للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا
عما يرد عليه من ان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبت له ولا يتصور رفع كلاما فهذا
وارد عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي ا يكون التبديل ذلك الحكم
الشرعي ودفعه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا **قوله** بالخلالة الظاهرة البقاء
الباء متعلق بالرفع والتبديل بمعنى انه لم يبين لنا توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهرا البقاء
بالنظر اليه لان الحلاق الامر بغيره ويوهنا بقاءه على التأييد توضيحه ان النسخ انما يجوز في
الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الوقت والتأيد لا يجوز نسخهما والامر المطلق في حيوة عدم
انما يكون لايجاب المأمور به فقط من غير تعرض لبقاء اصلا وانما بقاءه بعد الثبوت
بالاستصحاب مع احتمال عدم البقاء فالنسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا للحكم
الدليل الاول بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقاء ما لم يوجد المزيل فكان رافعا لظاهر
الدليل الاول وهو البقاء وبيان المدة لكونها غايبا عنا فان قيل ان البقاء لو كان بالاستصحاب
لجاز النسخ بخبر الواحد لكنه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز النسخ انما هو في صيات النبي
وخبر الواحد في صيغته عدم بوجوب العلم بالسمع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان
قيل ان الاستصحاب ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما
في صيات النبي عدم حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لا يكون نص ما في صيغته
عدم حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى حجة
وان اردتم به ان غيرهم التزم الحكم فهو بالنسبة الى ذلك الغير حال ايجاب لامعالي بقاء

قوله المبحث الثاني في جواز اتفق اهل الملل على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من
اليهود وعلى وقوعه ظاهرا لا على ما سياتي وجهاها واجتجوا على جوازها بالعقل والنقل
اما العقل فلان النسخ فعل من افعال الله تعالى ولو كان الله تعالى اذا كان من افعال الله تعالى فاما
ان يعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور ولم يعتبر كونه تعالى غيا عن العالمين فان لم
تعتبر فحواره ظاهرة فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يبال عما يفعل وان اعتبر
المصالح تنفلا فحواره جواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات والاوراق فيجوز ان
تكون المصلحة في شريعة الحكم المنسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله تعالى عالم به
لانه عليم خبير قد يراد بغيره شيء وان كان غيا عنا فيستلزم لما علم من المصلحة كما يقال
الطبيب الحاذق الادوية بحسب الازمنة والاوراق لعلمه وحداثة في ذلك حكمه بالغة لا يفتقر
لابدائه وجهل **قوله** كانه الاحياء والامانة متعلق بجميع ما تقدم في الدليل المعقول فيمنع ان
شان الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص واجباده ثم اماتته فان حكم الاحياء
والايجاد هو الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم لسياب الفناء عند
من يقول ان الممكن في حال بقاءه مستفيض عن المؤثر او بحكم البقاء غير الايجاد عند من يقول
بافتقار الممكن في بقاءه الى المؤثر كانه حال وجوده ولذلك الوجود مدة بقاءه معلومة
عند الله تعالى مجبولة عندنا وبالامانة رفع بقاءه وبهين مدته وهذا لا يدل على البداء الى الجمل
والنسخ مثله لا يدل على البداء بل كل من الامانة ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاحتياط
لكونها مجبولة لنا وهذا البيان هو عين الحكمة في النسخ والامانة لان حل الاستمتاع
بالاصوات وقد ثبت في التورية ان الله امر ادم بتزويج بناته من بينه وقد ثبت ايضا
لمحتاج ادم بحوا وهي جزؤه لانها خلقت منه **قوله** رفع الامانة اصلية في كون
جواز الختان امانة اصلية نظر **قوله** اما الاول فلان النسخ ولستدلو ايضا بان الحكم الاول
اما مقيد بنافية او بما يفيد التأييد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بنافية فلان الحكم
بجلافة بعد تلك النافية لا يكون نسخا كما يقول صم الى العبد ثم يقول في العبد لا يتم اذ ليس فيه
رفع قطعا وقبلها بداء وجهل لا يجوز على الله تعالى واما اذا كان مقيدا بالتأييد فلانه لا يقبل
النسخ بوجوه الاول فلانه يستلزم التناقض اذا جاهد انه مؤبد وليس بمؤبد الثاني فلانه يؤدى
الى تقدير الاخبار عن التأييد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكر الا ويقبل النسخ الثالث

فلا

فلا يؤدى الى النسخ الوثوق بتأييد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤيدة كالصوم والصلوة والرم
فلا يؤدى الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به قلنا لانهم انهم مقيد بشيء منها بل هو مطلق
عن القيد ولو سلم ذلك لكانا نختار ان مقيد بما يفيد التأييد ونمنع عدم قبوله بالنسخ بانه
ان التأييد يمكن ان يجعل قيد للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيد للوجوب نفسه والمبحث
جعل قيد للفعل نفسه اي الفعل الابدي واجب في الجملة وفي فلا نعم انه لا يقبل النسخ بل يقيد
كالوكان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون
رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذا جاز
ذلك في المقيد بالوقت المعين مع خصوصية الوقت في قيد التأييد اولان قيد التأييد ظاهر
في تناوله لانه لا يصرح بالظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدى
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب
بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اى عدم استمراره مناقضا وذلك كما تقول صم
رمضان فان جميع الرضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا مات انتقطع الوجوب قطعا
ولم يكن انتقاعه بالموت نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرضانات وتناول الخطاب له
نعم يتسرع ان يجعل التأييد قيد للوجوب نفسه بان يجبر ان الوجوب ثابت ابدانم ينسخ الوجوب
حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ونشد غير واقع ولا
النزاع واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد
دون الثاني ولستدلو ايضا بان لو جاز النسخ اى ارتناع الحكم فاما قبل وجوده او
بعده او مع والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصل
لا يكون ارتناعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما ثبت لا يصير
بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثابتا واما ارتناع عينه فهو محال واما مع الوجود فلما
ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين
لا يوجد وانه محال قلنا هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف
الذي كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت **قوله** تمسكوا بالسبب اي
العبادة في يوم السبت **قوله** لانهم انهم قوله اه بل هو من مقترحات ابن الراوندي على ما قيل
لانهم لا يحرفوا لقولهم يحرفون الحكم عن مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ

التورية ثلاثة نسخة في ايدي العبايلية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي
النصارى وكل من هذه النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين في محل **قوله** كيف ولو ثبت ذلك
اي في التورية النازل على موسى **قوله** على انتقاء المذموم وهو الثبوت في التورية النازل على
موسى **قوله** خلافا لاي مسلم الا صغها في قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا
ولا في القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامران اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة
لا ينبغي صدوره عن المسلم وجهوا مراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ في الشريعة
المتقدمة موقته اما ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام
بشر ابراهيم محمد وادجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقته واذ
كانت موقته لا تكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة
هي الشريعة المحمدية لا مطلقا تأمل ثم اجابوا عنه باننا لانعلم ان البشارة والايجاب
يتقضيان توقيت احكامها لا حتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا الاول او مقرا
لا او مبدا للبعض دون البعض وعلى التقادير الثلاث لا يكون موقتا لا يجوز نسخه
ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا فيفهم من ظاهرهم التأييد مع احتمال عدم
التأييد فتبدل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا او مقرا للبعض
الاخر ايضا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقرا لكل لا مدخل له في اثبات النسخ واما
ذكرها المجرد ببيان عدم كونه موقتا ولو سلم ان البشارة والايجاب يستلزمان التوقيت
لشريعتها لكان انهم ان ذلك يقتضي عدم وقوع النسخ مطلقا اولا في الشريعة المتقدمة ولا
في القرآن وانا يقتضي عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت
الشريعة المتقدمة توقيت احكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأييد ثم دفع ذلك في القرآن بالقول
الكعبة وآية الموارث فوقع النسخ في القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
النسخ مطلقا في مقابلة قول المسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير ظهر
ما في عبارة الشارح من الركائز **قوله** وفي عبارة المتن من اللطف لو قال من المبالغة
لرد المنازع في هذه المسئلة كان احرى تأمل **قوله** في محل النسخ لما ذكر ان النسخ ببيان مدة
الحكم شرع في بيان ان محله هو الحكم كذا لا مطلقا بل حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت

هذا هو الذي مر في النسخ
في نسخة مخطوطة
من نسخة مخطوطة
من نسخة مخطوطة

وذلك

وذلك يكون بامرين ان يكون الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي للوجود او
العدم لا يحتمل النسخ وهو ظاهر والثاني ان لا يكون ملحقا بما ينال المدة والتوقيت بالنسخ اذ
لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بداء والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون
قطعي للوجود كالواجب وصفته او قطعي للعدم كالمتنع او محتمل للعدم كالممكن وهو لا يخلو
اما ان يكون مما اقترن به تأييد حرجي او دلالة او نص او اقترن به توقيت كذلك او لمما لم
يقترن به شيء من التأييد والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل
الزيادة عقلا فالاول كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية والسمائية فانها كلها قديمة
ابدية لا يحتمل النسخ فلا يكون كماله واليه اشار الحق بقوله فرغى لانها من الاحكام الاصلية والثانية
كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا للنسخ ايضا وارجح هذا بقوله فرغى ايضا
لانه من الاصلية مثل الاحكام السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأييد حرجي او دلالة
فاختلفت في قبولها النسخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد
فخر الاسلام وشمس الائمة انها لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انها يقبلان على حليتي بيان
اما مثال الصريح فلقوله تعالى خالدين فيها ابد ووصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال
فلا اقترن به الابد صار رجال لا يقبل الزوال وكقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
لانيوم القيمة فان قيل كل من هذين الايتين موقيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ
ان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ قلنا
المق مجرد التمثيل اعم من ان يكون او غيره وقد يقال ان الاول حكم بوجود خلود المؤمنين
في الجنة والثاني بوجود تقدم المؤمنين على الكافر بالشرف واما مثال الدلالة فكما شرع
بنبياء م التي قبض النبي يوم على قرارها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا م خاتم
النبيين والخامس وهو ما قرن به تأييد نصا قيما للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق
والسادس ما قرن به توقيت حرجي او دلالة او نصا فالحكم فيه كانه التأييد في الثلاثة ولو اعتبرنا
الثلاثة مع الزاد الاقسام والواجب وهو ما لم يقترن به شيء من التأييد والتوقيت اصلا وهو
محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره القوم وتقرير ما ذكره المعان محل النسخ هو الحكم والحكم
اما شرعي او غير شرعي والشرعي ما اصل او فرعي والفرعي اما ان لم يلحقه توقيت والتأييد

اصلا او يلحقه قيد الحكم ايضا او ظاهرا او يلحقه قيد المحكوم به فالثلاثة منها لا يقبل النسخ
بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشرعي الاصلي والذي يلحقه التأييد والتوقيت نصا وواحد
منها يقبل بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأييد والتوقيت اصلا والاثان منها مختلف فيها
قوله احتراز عن الاخبار واعلم ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الزمنية او الاحكام
العقلية او الاحكام الشرعية الاصلية فالأخبار عن الاول ما يقبل النسخ كالأمر والنهي كالأخبار
عن حل النسخ او حرمة مثل هذا حال ثم اخبر عن حرمة وذلك حرام ثم اخبر عن حله واختلفوا
في الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية الزمنية قال بعض الفقهاء والكشغرية يجوز النسخ في الخبر
مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كالقول قال مثل عمرت زيد الف سنة ثم بين
انه اراد سماعة بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك
يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدائه واجبا ده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل
فمنع في الماضي وجوز في المستقبل لان الوجود التحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لان منع من
الثبوت وذهب الجمهور الى عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم
في الخبر فانه لا يقال اعتقد والصدق في هذا الخبر الوقت كذا ثم اعتقد واخلاه بعد ذلك
فانه بداهة وجهل وذلك على انه محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور في المختلف
فيه ثم اشار الى التفرق عليه على ما ترى **قوله** الاحكام العقلية نحو العالم حادث **قوله** والحية
نحو النار صارة والماء باردة **قوله** نحو الصوم واجب مستمرا ابدا مثال لما يلحقه بتأييد نصا
معناه واجب وجوبا مستمرا ابدا ولم يمثل بالحقة التوقيت نصا لانه قال القاض ابو زيد ليس
لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثال قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تتقوا في
داركم ثلاثة ايام ورد بان ليس بسدي لان ذلك ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا
في الاحكام اللهم الا ان يقول المقلد التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كالمثال المذكور لما لحقه التأييد
نصا او يقال ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه في سبيل فكان من قبيل الاحكام
قوله فان الفعل يعمل بمادة يعني ان ابدا والا كما مثلا معقول الفعل والفعل من خواص الفعل من حيث
مادته لا من حيث هيئته وصيغته حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا
والهيئة انما يعمل في الوجوب ونحوه فنصار كل من التأييد والتوقيت قيد المادة الفعل لا الهيئة فيكون
قيد المدلول المادة اغنى الحدث وهو الصوم في المثال المذكور **قوله** وعلم الهدى اي ابو منصور الماتريدي

والمراد بالشيخين فخر الاسلام البزدي وشمس الائمة لا عند من راجع الى الجصاص ومن
عطف عليه **قوله** للجمهور اي دليلهم الاول والثاني من الخلافية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الابدية صار قيد للفعل المكلف به ايضا بحمد على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد
على من ينكر جواز النسخ لانه ان النسخ من الخلافية نقيض كل لازم للضرورة يعني ان
الوجوب لازم للدوام ونسخه نقيض فيكون منافيا للدوام فيكون مبطلا للتأييد في الاول والثاني
من الخلافية والجباب عنه لانهم ان الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب
قوله لا الفعل لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المقرئ والقيصري ومن
تبناها اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن واعلم ان النسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فالمتفق عليه كون النسخ والنسخ حكيين شرعيين فان العجز والموت كل منهما
يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يسمى ذلك نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا
وكون النسخ منفصلا ومتأخر عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسمى نسخا وانما لم يذكر
المصدر رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيخلق من بيان تعريف النسخ ومحلها والشروط
المختلف فيها كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة ولشروط البدل للنسخ
ولشروط كون النسخ اخف من المنسوخ او مثلها فانها شرط عند قوم دون آخرين
وسياق الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد
القلب له توضيح انهم اتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن
من الفعل ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يحس الفعل المأمور به واختلفوا في جوازه
قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني
ان يرد النسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يحس الواجب كما اذا قيل
صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم فذهب
اکثر الفقهاء وروايات اهل الحديث والمتأخرين وفخر الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد
القلب بدون التمكن من الفعل واختاره رحمه الله وذهب ابو منصور الماتريدي والقاضي
ابو زيد والخصاف وبعض اصحاب الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب و
الفعل معا بلغة المذكور للممكن فلعن هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنسخ على

لما رآه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخوله وقت ادبعه وقبل مضي ذلك القدر
محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبنى على ان الاصل عند الفرقة الاولى عمل القلب والنسخ بيان انتهاء
مدته لانه يكون كافي في القصد بالتشريع كما في التشابه فان المقصود بانزال مجرد عقد القلب
بحقيقته ولانه اقوى من عمل الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف
العمل الا ترى ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل القلب
اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر ونهي نصا وكل ما
هو مقصود بهما فهو التصرف بالحس والقيح والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن
يكون بداء وجهلا وجهابدين الحس والقيح في حالة واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي
ورد الامر به ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن منه وكلمة الفرقة الاولى بوجوه الاولى ان النسخ
قبل التمكن من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي عزم امر نجسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد
قلب النبي عزم بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت والمقرر يكره
المعراج ومن اقرب به من غيرهم ينكرون في خمسين صلوة بالخمسة ويجعل من زيادات التقى
والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدم هذا التمكن في حق الامة لعدم علمهم بذلك
مع كونهم مأمرين به فان الامر بنجسين صلوة لم يكن للنبي عزم خاصة بل له وامة ولو لم
ثبوت فهو مخالف للدليل المعنى الذي ذكره الفرقة الثانية انفا والخبر المخالف للدليل المعنى
غير مقبول ولو لم عدم المخالفة فلا تخم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوضا اليه ذلك
فاذا اختار النسخ تقرر ذلك فرضا اصاب بان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا ريب
لانكاره كالمقواتر والنقل كما روي اصل المعراج روي واخر في خمسين صلوة ونسخها
بنجس عما ثبت في الصحيحين وغيرها والنهي عزم اصل هذه الامة وكان مبتلي باعتقاد
والقبول في حق وحق امة ويجوز ان يتبلى بامة لو فور شفقته عليهم كما يتبلى بنفسه ليس
بمخالف للدليل المعنى المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحس والقيح ببيان علماء الكوفة
انه لا يثبت حقيقة الحس للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحس صفة
له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ ببيان انتهاء حسنه
ومثبات القبح ما يتصور من امثاله المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل

قبل

قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على ما يجوز الاعتقاد مقصودا بالامر
كالفعل ليصلح النسخ ببيان انتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون ببيان انتهاء حس الفعل لاحتماله
انتهاء الشيء قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه
بداء واجتماع الحس والقيح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى
وقد ثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التحفيف على امة غير مرة وكان يوصي
عزم يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مغفورا لما رآه بل كان شغيا عما وجه التحفيف
بعد الغرضية الثانية ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل
او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهرا الامر بحتم كماله لان الادنى يصلح مقصودا بالامر
بالامر فذلك عقد القلب على حس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا
عن الفعل الا ترى ان الله تع ابتلانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شيء غير اعتقاد حقيقته
فدل ان عقد القلب يكفي في صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء من الفعل ما هو المتبادر
منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالف لما ذكرنا من انه احدى صورة محل الحكم
بل مراده على ما قرره صاحب الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل اقبلوا الكفا في
مستقبل اعماركم يجوز نسخ بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتناول مطلق
الامر وبعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر
وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء
جزء من الصلاة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزء من الصلاة او الصوم
يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور المتنازع فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل
الداخل فيما يتناول مطلق الامر الثالث ان الفعل لا يصير قربة الا بالقرينة بالاتفاق وغزيرة
القلب قد تصير قربة بلا فعل فكانت غزيرة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في
كونها قربة وما كان كذلك فهو وان يكون مقصودا بالابتلاء فيكون في جواز النسخ
قوله وهو الاصل ان النبي عزم هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامة كقراءة الامام بالنسبة
الى المأموم **قوله** وهم لا ينكرون المعراج اذ لو انكروا اصل المعراج لا يكون خبر المعراج حجة
عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث الوارد فيه مشهور لا يقبل الانكار فيكون حجة
عليهم **قوله** وليست من لدنه تع فكان مخالفا لقوله تع نأت حيث لمند الا ذاته **قوله**

ان الطعن الباطل لا عبرة به يعني ان اردتم بقولكم لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مفعلة
لطا عن الطعن الحق فاللازمة منوعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم ممنوع كيف
وان دليكم هذا جاز في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة والسنة بالسنة والمدة مختلفة **قوله** خيرية
الحكم او مشلية اي لا الخيرية في اللفظ والنظم ومن الجائز ان يكون حكم السنة الثانية خيرا
من الكتاب المنوع حكمه او ثابا او مثالا بخلاف اللفظ فان لفظ القرآن خير من لفظ غيره
بخواص كثيرة من الاعجاز والاحكام التراتبية **قوله** ولا شك ان السنة ايضا جواب عن قولهم
وليت من لدنك **قوله** سيما اذا لم ينبه لا ينبغي عليك ما في هذه الترتيب من الضعف لان
احتمال التنبه على الخطاء انما يتصور فيما كان علم النبي م اجتهادا او صياغة ضيقة انما يقتضيا
ان علم الرسول كله عن وحى ان عن اجتهاد في بعض قالت فرقة كل عن وحى وقالت فرقة
بعض عن اجتهاد ثم اختلفت هذه الفرقة منهم قال لا يلزم التنبه على خطائهم في اجتهادهم
ومنهم من قال انهم ينهون عن خطائهم وهو الاصح فلا وجه للترتيب المذكور بعد ذكر الوحى
قوله فالمراد به ان بقوله حديث في الحديث المذكور **قوله** حيث لم يقل ان اى بدل قوله فاذا ذكر
ان المراد بالتبديل اى يعني ان المراد بالتبديل في قوله تعالى ما يكون ان اى بدل ليس التبديل
في المعنى بل المراد بالتبديل في اللفظ ومن المعلوم انه لا يلزم من كون السنة ثالثة للكتاب
كونها مبدلة للفظ الكتاب ولو اراد التبديل في المعنى لا يلزم تبديل معنى الكتاب من ثلثه سنة
ايضا لان السنة من عنده تقع فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه **قوله** فلا يكون
ما جاء به رافعا ولا لزم ان يكون مبينا ورافعا **قوله** ان المراد بالتبيين التبليغ يعني
لا يلزم ان دلالة الآية على كون السنة بيان الجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا
ينبغي ان يكون الكتاب ناسخا ورافعا ولو سلم ان المراد بالتبيين مفسد الحقيقة وان النبي م
اى السنة مبين لكن لا ينافي كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا لانتهاء امد
الحكم ولو سلم ان النسخ ليس مبين بل مبدل لكنه لا ينافي كون النبي م مبينا في الجملة وانما
ينبغي ان يكون مبينا من كل الوجه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون النبي م مبينا
لاطلاق الكتاب واجماله ومعموم وتحقيقه انه يجوز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا
لما ارتفع منها فكان النبي م مبينا في الجملة ناسخا في الجملة **قوله** والاجماع لا ينسخ شيئا
ولا ينسخ شيء اما الله ولا فيه خلاف عيسى ابن ابراهيم بعض المعزلة فانهم قالوا يجوز نسخ

بالاجماع

بالاجماع واحتموا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الامم عن الثلث الى الدس
بالاخرين قال ابن عباس كيف نسخها يا اخيرين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا اله الا الله
والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان جميعها قولك يا غلام فدل هذا على جواز نسخ الكتاب
بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به ايضا وبان الاجماع جهة قطعية كالكتاب
والسنة فيجوز ان ينسخ به ما جاز بها واجبة الجمهور بان النسخ لا يكون الا في صورة النبي
م م لا بعده بالاتفاق والاجماع لا يكون الا بعد حيوته م لان الاجماع بدون رأيه حيوته
واذا وجد منه رأى في شيء فلا بد من الرجوع الى رأيه لانه منزه في رأيه فكان البيان
الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع لم يبق النسخ مشروعا
حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى التقديرين فلا نسخ به اما اذا
كان عن نص فلا ان النص هو النسخ لا الاجماع واما ان لم يكن عن النص فالدليل الاول
اما قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا
وان كان ظنيا فذلك الظن لم يبق مع الاجماع على خلاف دليله لان شرط العمل به رجحانه
واخاذه للظن وقد انتفى بمعارضته القاطع له وهو الاجماع فلا يشبث به حكم فلا يتصور
رفع ونسخ ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بل ان كون الاجماع ناسخا للكتاب السنة
والاجماع لكن مخير الاسلام ذكر في احزاب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وان لم يخير نسخ الكتاب والسنة به وبين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب
والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل
تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع الثاني ان دل على بطلان
الاجماع الاول لم يحز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا اذا اجماع على البطلان وان دل على صحة
الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل الفعل بالاول حراما من بعد لم يحز ذلك الا بدليل
متجدد وقع لاجل الاجماع من كتاب او سنة او دليل كان موجودا لكن ضاع عنهم من قبل
ثم ظهر ذلك لهم والحل باطل استحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته م وعدم جواز
خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلام لا يستلزامه اجماعهم على الخطاء
والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان انا انم النسخ فيه فانه يتوقف على ان الآية
المذكورة افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا باخوة قطعا

فان كلاهما لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمل على خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شيء
منها قطعا فان الاول من شئنا الغرض الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهرا لا يقضي
والثانية فرع ان الجمع لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهرا لا يقضي لاثنية
ليس بطريق الحقيقة بل بالجاز ولو سلم ثبوتها لا يقضي لكن يجب تقدير نص قطعي رال على غيرها
من الثلث الا السدس ليكون النسخ به والالحاق الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وان
باطل ومن تمسكهم التثنية ان مجرد القطعية لا يفيد مع خوات زمان النسخ واما التثنية وهو ان
الاجماع لا ينسخ بشيء ففيه خلاف بعض الأصوليين حيث قالوا لا اجتمعت الامة على قول
منها اجماع على ان المسند اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على ادعوا قولين فاذا
اجمعوا عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه لانهم
جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع الاول مشروط
بعدم الاجماع الثاني فان تناقضه عند الاجماع الثاني انما هو بانتفاء شرطه بالانسخ واجمع
الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنسخ قاطع او باجماع قاطع او بغيرها وكلاهما باطل اما
الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه
ابعد من الاول لا اجماع على تقديم القاطع على غيره فبعدم خطأ ذلك الاجماع كانه الاول
مع ما فيه من تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره الشر
من الدليل يصح دليلا لا لثبوت ما تأمل **قوله** واما سقوط نصيب المؤلف قلوبهم
اختلفوا في سقوط نصيب المؤلف بانواعهم الثلاثة المذكورة في كتب الفقه بعد التبرع
على ثلاثة اقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب وهو قولهم انما الصدقات للفقراء و
المساكين والعاملين عليها والمؤلف قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتها الحكم بانتهاء علته
لان اعطاء التبرع كان لدفع شره واغراض الدرس وبعده انتها هذه العلة بقوة الكلام
فانتهى الحكم ايضا لا بالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بدليل
ثاني لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذ الاجماع بلا مسند غير مقبول لكن لا يلزمنا
تميين هذا الدليل في محل الاجماع بل الواجب الحكم بشئنا قيل وهذا اقوى الوجود لان
الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت وان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة كالدرج في الحج حيث
انتهى العلة والحكم بان فيجوز بقاءه بعد انتها علته **قوله** وكذا القليل اختلفوا

في القليل هل يكون ناسخا او منسوخا فوضعه ان القليل اما مقطوع او مظنون
فالمقطوع وهو ما يكون حكم اصله والعلة ووجوده في النسخ قطعيًا ينسخ في حيثوته
بالقطعي نصا كان ذلك القطعي النسخ اوقيل بصورة ذلك ان ينسخ حكم الاصل بنسخ
متمثل على علة متحققة في النسخ حكم النسخ ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قيل
واخر منسوخ مثلا ان ثبت حرية الربوا في الذرة بقيس على البر منصوص العلة ثم ينسخ
حرية الربوا في البر تنقيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرية الربوا
فيها فيكون ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص ينسخ الربوا في الذرة كان نسخا للقياس
بالنسخ واما بعد حيات التبرع فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ لامة بل النسخ يختص برخص
النبي ثم قد يظهر ان القليل كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله كالاذا قاس
الذرة على البر بعد النبي ثم اطلع على نص ناسخ حكم البر فيبان له ان حكم الذرة
ايضا كان منسوخا وهذا ليس بنسخ بعد التبرع بل تبين انه كان منسوخا في زمن النبي
والمظنون وهو ما لا يكون قطعيًا بعض ما ذكره القطعي او لا قطعيًا لا يكون ناسخا
ولا منسوخا اما ان لا يكون ناسخا فلا مانع من ان الذي يغرض كونه منسوخا اما قطعي
او ظني فان كان قطعيًا لم يخز منه به لان نسخ المظنون غير جائز وان كان ظنيًا
تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون اذ رخصته على معارضة لان علة
مشروط بعدم ظهور معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح
سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض
لكذلك كان الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قيل ظهور معارض كذلك فلم
يرفع حكمه قيل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك لا حكم له حتى يرفع فلا نسخ ^{التعدي} على
ان قيل ظهور معارضه وبعد ظهوره بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزال شرط عمله
انه لا يكون منسوخا فلا مانع من ابدان يكون قطعيًا او ظنيًا راجحًا واما ما كان قد بان
زوال شرط العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز نسخ
بالقياس المظنون لانه بيان مثل فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجيب بانه منقوض
بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ اذ عرفت هذا
فما ذكره الشارع ظاهره القليل القطعي تأمل **قوله** يجوز ان يكون اخف اه هذا من الشروط

المختلف فيها للنسخ وفيه إشارة إلى شرط آخر مختلف فيه أيضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم
جوازه فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واجتوا عليه وجهين الأول بناء على متابعة المصلحة
وهو أن لا تم نقل رعاية المصلحة فلا إشكال لأنه مختار يفعل ما يشاء وإن قلنا برعاية
المصلحة فلا إشكال عقلا أيضا لجواز أن يكون المصلحة في النسخ عند بلا بدل أو بلا إثبات حكم آخر
متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالأباحة عند نسخ الوصية أو الحرمة والثاء
أنه واقع والوقوع دليل الجواز كنسخ وصية الأمسك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخار
لحم الأضاحي بلا بدل وقال بعض الأصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية
أو ننسها نأت بخير منها فإن بدل على لزوم البدل والجواب أنه شرعية لا يقتضيه وجود النسخ
فضلا عن الدلالة على البدل وأنه ليس بمحمل النزاع لأن النزاع في جواز نسخ الحكم بلا بدل لأنه
نسخ اللفظ والآية على تقدير دلالتها على البدل فانما يدل عليه في نسخ اللفظ لأن الضمير راجع
إلى الآية وهي لفظ ولو سلم أنها تدل على نسخ الحكم أيضا لك حصة الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم
بقائها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الإتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من
إبقاء الحكم لمصلحة يعلمها ولو سلم أنها تدل على أن النسخ لا يقع بدون البدل لكنه لا يلزم منه عدم
الجواز وهو النزاع ولست أدل بعضهم على لزوم البدل في النسخ بقصة إبراهيم عليه السلام فإنه
أمر بذبح ولده ثم نسخ ذلك بورد الفداء بدخ الشاة أما الأول فلقوله تعالى أحضل ما تؤمروا
الثاء فإنه لو لم ينسخ لما ترك الذبح الشامعية والجواب أن هذا ليس بنسخ إذ لا يخفى
ههنا ولا بيان لانتها بل هو اختلاف وجعل الذبح الشاة بدلا من ذبح الولد إذ الفداء لهم
لما يقوم مقام الشاة في قبول ما يتوجه إليه من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعاً لم يجز
لما قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الأصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم
الأنثم فإن قيل هب أن الخلف قام مقام الأصل لكنه استلزم حرمة الأصل أعني ذبح الولد و
تحريم الشيء بعد وجوبه لنسخ المحال أجيب بأننا لا نعلم كونه نسخاً وإنما يلزم لو كان حكماً
شرعياً وهو ممنوع فإن حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزلت بالوجوب ثم عارت بقيام
الشاة مقام الولد فلا يكون حكماً شرعياً فيكون ثبوتها نسخاً للوجوب وتوضيح ما ذكره
أن حكم النسخ يجوز أن يكون أخف من حكم المنسوخ ومساو له بالاتفاق واختلفوا في كون
نسخ من حكم المنسوخ جوازاً الجمهور وهو الأصح منهم البعض واحتجوا عليه بوجوه الأول

قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلاً والاشق ليس بخير ولا مثله فيجب أن يكون أخف أو مساوياً
له قلنا لا اشق قد يكون خيراً منه باعتبار الثواب الثاء أن نعلم إلا الاشق أبعد من المصلحة
فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم ذلك لكن لا نعلم أنه أبعد من المصلحة لجواز أن
تكون المصلحة في الاشق بعد الأخف لعلنا آياه وإن لم نعلم ولو سلم ذلك لكنه منقوض بما
التكليف فإنه نقل من البراءة الأصلية إلى ما هو أشق فينبغي أن لا يجوز وأنه جائز بالاتفاق والثاء
قوله تعالى ثم يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل إلى الاشق
بمخلاف هذا فلا يريد الله قلنا لا نعلم عموم التخفيف واليسر والعسر في هذين الآيتين بل هي مطلقة
فلا ينافي النقل إلى الاشق الاثقل بالنسخ ولو سلم عمومها فسياق الآيتين يدل على إرادة ذلك
في المال لا في الحال فلا ينافي النقل إلى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المال وهو تخفيف الحال
وباليسر هو كثرة الثواب ولو سلم أنه لم يردها ذلك لكنه يجوز أن يكون مجازاً من باب تسمية
الشيء باسم عاقبته مثل لد واللوت وأبنوا الخراب ولو سلم أنه يكون للحال لا للمال ولا مجازاً
من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه يجوز أن يكون مخصوصاً بما وقع من النسخ بالاشق
على ما سنذكر كما هو مخصوص بأنواع التكليف الشائعة واجبة الجمهور ونقلنا أنه لو لم يعتبر
المصلحة فالأمر واضح لأنه يفعل ما يشاء وإن اعتبر فلعل المصلحة في الاشق وسماها بأنه لو لم
يجز لم يقع لكنه وقع في موضع منها التخيير بين الصوم والغدية في ابتداء الإسلام فإنه كان واجباً
في ابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم حتماً ولا شك أن الزام أحد الأمرين بعينه يخلق من التخيير
ومنها أن الصوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر ربيع من صوم
عشرة أيام ومنها الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزمان في ابتداء ثم نسخ بالحدود
وهو يخلق ومنها كان الحر حلالاً في ابتداء ثم نسخ ولا شك أن الحرمة يخلق من الأباحة
والمستندية أهل قبلاء جواب عن شك المجوزين وأما فيه وجهان أحدهما أن النبي
ص لم كان يرسل أحاديث الصلابة إلى الأقطار يتبعها الأحكام مبتدأة ونسخه من غير فرق بينها
فلو لم يقبل الأحاديث في جواز نسخ التواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول ص عدم إلتزامها بينها
وأجيب بأنه الإرسال ووجوب القبول صحيح لكن لا نعلم أن خبر الواحد يكون ناسخاً للتواتر وإن
وقع ذلك فيجعل على الترائي المفيدة للقطع بالانضمام إليه كما قيل في خبر استدارة أهل قبلاء والثاء
أن قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلهم ما علم يطعم نسخاً بنهيه عليه السلام عن الحل كل

ذمى ناب من السباع والنهي عن كل ذمى ناب من باب خبر الاحاد واذا جاز نسخ الزمان بالما
ففي الخبر المتواتر من السنة او اجيب عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها
لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذمى ناب ناسخا له فانه انما يدل على عدم وجدان
المحرم وعدم وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان من
الشائع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثاني ان معنى الآية لا اجد الا ان محمدا فليكون
موقفا فلا يكون منسوخا فيكون كل ذمى ناب باقيا على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع
للحل الاصل وهذا ايضا ليس بنسخ بالدليل القاطع اي بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه
بان علمهم بالتوبة المأبوت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدة توبه رسول الله صلى الله عليه
وما في فيه ان ما نحن فيه في عدم نسخ الخبر المتواتر بالخبر الاحاد ويمكن ان يجاب عنه لان
ان الكلام في نسخ الخبر المتواتر بل في نسخ الكتاب والسنة المتواترة قولاً كانت السنة او
فعلا وفعلهم ذلك متواتر كلاهما قطعيان قيل الخبر الواحد بتلك الترائين اما ان
بلغت الاقوة المتواترة في القطع او لا والاول ممنوع والثاني غير دفعه كلاهما قطعيان
ممنوع ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الاول ابطال النسخ المذكور بمطالبة السند ولو لم
انه يبلغ قوة التواتر لكنه لا كلام في بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالشهور كرواياه
قول قطعيان **لشوته بالاستصحاب** فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب هو
ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نصا في صيغة النص عدم حجة الا في حال نزول وهو باطل قلنا
ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فم لا يحتاج الى حجة
بل النص حجة لهم في مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة
اليه حال ايجاب الاحال بقاء وقد تقدم هذا من قبل **فلزوم** اي ملزوم حكم الفرع اعني
حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأنيب **يعني** اذا نسخ حكم اصل القيس لا يبقى حكم فرع
اختلف في هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم اصل القيس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول
مختار ابن الحبيب والذي ظهر من كلام المصنف المختار عند الحنفية لكنه قال اكل الدين ان
المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثاني واجبه على الاول بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار
العلة فيه فاذا ارتفع ضربت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود المعلوم بدون
العلة واعترض عليه باننا لا نسلم ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هي الموجبة

حكم

حكم الاصل ولا يلزم من انتفاء انتفاؤها لجواز ان تبقى حكم الفرع فظهر منه ما ذكره الشرح
ان نسخ يوجب الغاء علية علة واجبه على الثاني اي مختار الحنفية بوجهين احدهما ان حكم
الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا حكم الاصل كالنسخ المثلثة المتقدمة فان حكم الفرع
تابع لدلالة المنطوق بالحكم ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالة على علة الاصل فلا يلزم من
انتفاء حكم الاصل بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة
فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة ان كان العلة
الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم بعد زوال الموجب ولو لم
ذلك لكان لا نسلم زوال دلالة عليها وبما يتم المطلوب وان كان غير ما فلا نسلم زوال الحكم مطلقا
فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو غير جائز والثاني انكم حكتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس
على انتفاء حكم الاصل بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجيب باننا ما حكما بانتفاء حكم
الفرع قبيلا على انتفاء حكم الاصل بل حكما بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علة وفيه نظر لانه
ربنا في ما ذكره الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا
لانتفاء حكمه فان اراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقدم ثم **قوله** بان يعلم ان نصا قبالا له
يعلم في حيوة عدم او بعد موته ولذا قدم على القسم الثاني مع ان الثاني اخرج في الدلالة على
لانه يخص بحيوة عدم **قوله** كحديث كنت نهيتكم فان الامر بزيادة القبور في هذا الحديث دال
على نسخ النهي عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخال لحم الاضاحي الافاد حررها **قوله**
او تنصيص الصحابة خلا فالن لا يرون التمسك بالاثار بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح
المختصر على ان النسخ لا يعرف بقول الصحابة هذا ناسخ وذاك ممنوع فان تعيين الصحابي
قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض المتواتر فلم يعلم تاريخها
والنسخ فيها عن رسول الله وعين الصحابة احدها فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله
ام لا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منه اما دليل قبوله فهو ان النسخ
لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للناسخ لانا نسخ لا نسلم انه احدها
ناسخ والاخر ممنوع بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل ان لم يصلح ناسخا
فكيف يصلح دليلا معينا عليه قلنا الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المال اليه كالقبول
الشاهدان في الرجم للزنا ويقبل في الاحصان الذي ماله الرجم وكشهادة النساء لا يقبل في النسب

وتقبل في الولادة التي مآلها الى النسب فكذا قول الصحابة لا يكون ناسخا لكنه يكون دبلا على
تبيين النسخ ومآله الى النسخ واماديل منه فهو ان يتضح في التواتر بقول الواحد وهو غير
جائز فاذا تعارض دليل منعه وقبوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه النسخ
والمنوع بطريق صحيح وهو موضة التاريخ واصحاب الرسول مرجحوا اوله او اجماع الامة على هذا
ناسخ وذلك منوع فان قيل يجوز ان يكون مراده بتخصيص الصحابة واجماعهم عليه قلنا
ان اراد اجماعهم في زمن النبيهم فزمانه عدم ليس زمان الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم
بعده فهو خلاف المتبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قول خلافا لما لا يرى القدر بالاشارة
لان هذا ليس تمكينا بل باجماعهم ولا خلاف فيه وهل ثبت المنوعة بتقديم المنوع
في المصحف والناسخية بحداثة من الصحابة الراوي وبما خالفه قالوا لا يثبت ان ترتيب
المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم النسخ على المنوع في المصحف وحدائره
الصحابة يدل على تأخر طبعه ومنقول متأخر الصحة قد يكون متقدما وكذا من تأخر كلامه
قد يكون منقول متقدما فالحكم هو التوقف هكذا ذكره المحقق في شرح المختصر والمذكور
في النسخ والاحكام ان اذ لم يعلم النسخ منها فالواجب التوقف عن العمل بما عدوا او التحجير
بينها قال المحقق الزبور في شرح النسخ الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخير
بما اذا كانا مظنوين انتهى فعلم منه ان اثبات ونفي التخير على اطلاقها ليس كما ينبغي لان فيه
رفع حكمها بغير حجة ترك كل منها معينا لانه بعد التخير لا يحرم ترك كل منها معينا
وقد منعها البعض اي نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المقررة ولستدل عليه بوجهين
احدهما ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعالم مع العالمية والمنطوق مع المضموم وكلا لا ينفك العلم
والعالمية والمنطوق ومفهومه فكذا لا ينفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح في
وجه التلازم وقال ان النص في التلاوة وسيله مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبارا
بدون الاضام التلاوة فلان الوسائل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والمبسات
كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلوة واما الحكم فلا مسبب من التلاوة فلا يبقى عند انتفاءها
كالملك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالنسخ ثم اجاب عن بيان التوسل والسبب
فيما نحن فيه انما هو في حال ابتداء لان البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم
دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والسبب فيهما في الابتداء والبقاء

معا

معا فلا يقاس عليها فخير انما لا نسلم ان التلاوة مع الحكم مثل الوضوء والبيع مع الصلوة والملك
لان السبب والتلازم فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الاخر بخلاف ما
نحن فيه فان التلازم فيه في الابتداء والبقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما
دون الاخر انفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امانة الحكم وسبب ابتداءه واما ان يدل ثبوت
التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة
والتلاوة تتكرر ابدان اذ ان كان كذلك فان نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها الاصلها
والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل وان نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه الاصل
ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا
بخلاف ما كان التلازم بينهما في الابتداء والبقاء كالمين العالمية والعلم والمنطوق والمضموم والوضوء
والبيع والملك فانه ينسخ احدهما دون الاخر انفكاك الدليل عن المدلول وبالعكس والثاء ان بقاء التلاوة
دوم الحكم يوم بقاء الحكم وان ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من ادع وايضا في قوله فائدة
القرآن لا تحصر فائدة اللفظ في اعادة مدلوله فاذ لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدة الكلام الذي
لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين
وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم ان ايقاع في الجهل قلنا لان ذلك وانما يكون كذلك لو لم
ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا ان المجتهد يعلم بالدليل والقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي
الجهل قولكم يزول فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدة فيها ذكرتم وهو منوع
لجواز ان يكون فائدة كونه معراجا بنصاحه لفظ وجواز الصلوة بقراءته وحرمتها على الجنب
قوله ولنا ولا جواز له حاصلا ان للفظ القرآن حكيم يتعلق بتلاوة وحكم يتعلق بمفاد
ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصودتان منه فيجوز بقاء الحكم المتعلق بمفاده مع ارتفاع تلاوته مع
يتعلق به امره الاحكام وبالعكس والحكم المستفاد منه كالوجوب والجواز والحل والحرمه
النسخ والنسخة اذا زنيها فان تلاوته منسوخة وحكمها باق الا ان قيل ان حكمها يخص
بالمخصص والمخصص بالعرف على ما صرح به والتقييد لا ينافي البقاء واختلافه المنوع ان
بمخصص ليس بنسخ وبمجرد المفارقة بالاطلاق والتقييد لا ينافي البقاء واختلافه المنوع ان
هل يجوز منه المحدث وتلاوته الجنب قالوا ولا شبه ان لا يجوز فيها نسخ حكمه وبقى تلاوته لانه
قرآن حقيقة ويجوز فيها نسخ تلاوته وبقى حكمه لانه ليس بقرآن **قوله** كنه ايداء الزواني اه

الاول ثابت بقوله فاذوها والثاني بقوله فامسكوه في البيت فسخا بالجلد والرم
مع بقاء تلواتها والا عند ادخالها ثبت بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا لما حول غير اخراج نسخ حكم مع بقاء تلاوة **قوله** او وصف
الحكم عطف على قوله او اذوها كالا جزاء مصدر بفتح الكاف **اعلم** ان العلماء اتفقوا
لما ذكر في الذات باقسامها الثلاثة اعني نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم فقط او نسخ كلاهما
شرع في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريره ان الزيادة على النص انما هي في العبادة
النصوصه اما ان تكون عبادة مستقلة بنفسها او غير مستقلة وان كانت مستقلة كزيادة الصوم
والزكاة بعد شرعية الصلاة وكزيادة صلوة سادسة على الخمسة فالحكم هو نسخها
لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة خاصة
نسخ لانها تخرج الوسطى من كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله حافظوا
على الصلوة والصلوة الوسطى وان حكم شرعي وهذا هو النسخ واجيب بان لا يبطل وجوب
ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله
لما ترك هذا المثال قال اتفقوا على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة
اذ اختلف فيما ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف
لانه لضعفه لا يخلو الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة للمزيد عليه بحيث
لا يتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا يكون نسخا ايضا بالاتفاق لفقد شرط النسخ وهو التأخر
عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة في حد العذف مقارنة للجلد فانها ليست
مستقلة بنفسها كونها حدا ومقارن للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل يتأخر عنه بقدر عقد القلب
وهو محل النزاع ومثله بثلاث صور احدها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد
عليه جزئيين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة ثالثة في الفجر بحيث
صار الفجر مجموع الركعات الثلث والثاني زيادة شرط للاول ولا يكونان جزئيين لعبادة كزيادة
الطهارة في الطواف والايمان في كفارة اليمين والظهار والثالث ان ترفع تلك الزيادة مفهوم
الخلاف للاول مثل ايجاب الزكاة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة فان تلك الزيادة
ترفع مفهوم الخلاف للاول المزيد عليه فاضلوا في هذه الصور الثلاث على ستة اقوال الاول

ان نسخ مطلقا واليه ذهب الحنفية والثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه ذهب الشافعية والثالث
ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه فنسخ والا
فلا واليه ذهب القاض عبد الجبار الخامس ان تحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التقدر
والانفصال بينهما فنسخ والا فلا واليه ذهب القزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوت دليل شرعي فنسخ والا فلا قالوا وهذا هو حقيقة النسخ
على ما مر في الشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا
عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع مع الحنفية اذا يتصور دفع الزيادة عندهم فاخترت
الاقوال مع الحنفية في ضمن ثمانية القول السادس في الحقيقة عبارة عن حقيقة النسخ الذي
عرفه الحنفية بها على ما تقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولا مقابلا للحنفية بل هو عين قول الحنفية
ولما جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضوعين حكما شرعيا مدلوله لا امر حتى يكون دفعه بزيادة شرط
ارجزه نسخا لجعل الزيادة بالتغيير دفع الحكم شرعي وهو الحق فبقى القول المقابل للحنفية ثلاثة
الشافعية والقاض عبد الجبار والقزالي واختلفوا في تفسير تغيير المزيد عليه في قول عبد الجبار
ففسره ابن الحاجب بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول
زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد العذف والثالث التغيير
في ثلاثة امور بعد التغيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك
ان المثال الثالث مشكل على التغيير المذكور لانه احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التغيير
بين ثلاثة امور بل يحصل الايمان بالأمور على تقدير الايمان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان يؤيد
ويقال ان ترك المزيد عليه وهو الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محما قبل الزيادة
فصار كالعدم في انتفا الحمة عنهما كذا ذكره الشارح المحقق في شرحه وخبره في الحصول بان
يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيد عليه بحيث لو يؤيد به كاحد قبل الزيادة يجب الاعادة
والاستئناف ولا يخفى عليك ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر
ثلاثا فمن صلي ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخيرين اذ
لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا لو ابدى الامر ان
الصوم والاعتاق كان كافيان في وجوب شيء اخر عليه والحاصل ان قول عبد الجبار لا يخلو
عن اضطراب باني تفسيره كان ولهذا لم يذكره رحمه الله على ان عباراتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد

المبار فالشارح المحقق قوله في شرح المختصر ما ذكرناه اتباعا لابن الحاجب وقال الامدسي في الاصل
ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على صلب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استيفاء كزيادة ركعة في النحر كان ذلك نسخا
او كان قد خرب بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا للتحريم ترك الفعلين السابقين والا
فلا وذلك كزيادة التعريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف وزيادة
شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاض عبد الجبار انتهى
فلم منه ان مذهب القاض ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الامدسي حيث اعتبر فيه زيادة
التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف ليس نسخا عند القاض وان صار ثمانين
بمنزلة العدم فانه لا يحصل بها اقامة الحد فيقول مع الشافعي والقائل وقول القائل لا لم يكن معبرا
لم يلتفت اليه فخص النزاع على الشافعي **قوله** وما زاد زيادة الشرط كزيادة الطهارة في الطواف
والايمان في الكفارة على ما ذكرناه **قوله** كما سبق في مباحث الامر حيث قال هناك اتيان الامور
به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار **قوله** والثاء بالتخيير
في ثلاثة نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم واظم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير
محرم وقد كان محرمها **قوله** فاندفع ما ذكره في التلويح وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى
المخرج عن العهدة حكم شرعي على ما ذكره انما وافقنا معنى المخرج عن العهدة لان الاجزاء
بمعنى امتثال الامر لا شك في كونه حكما شرعيا على ما تقدم في مباحث الامر فارجع اليه **قوله**
قال الشافعي زيادة الشرط او واجبه عليه بوجوه الاول ما ذكره رحمه الله حاصلا ان حقيقة
النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقتها تبديل ورفع الحكم الشرعي والزيادة تترك الحكم الشرعي
وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقية
لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتقاد في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون
واجبا بل هو واجب بعد الحاق ايضا فيكون وجوب النفي والتعريب ضم حكم الحكم اخر وذلك
ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة بعد عبادة في حقوق الله تعالى ونظيره في حقوق العباد
من ادعى القاض وخمسائة فشهد شاهد بالف وشاهد اخر بالف وخمسائة تقبل شهادته
على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الاخر اوجب تقرير الالف لاتفاقها عليه لا
رفع فلو كانت الزيادة تسمى لما صحت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند

وهو

وهو ان لا يتم ان الزيادة تقرير لا اصل كيف وانها تعيد دفع الحكم الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور
اعني زيادة الشرط مطلقا وزيادة الجزاء في صورة واحدة على ما تقدم اتفاقا وحرمة الترتيب في
صورتين مع صور زيادة الجزاء واذا افاد دفع الحكم الشرعي يكون نسخا لا تقريرا وتخصيصا وما
ذكره من النظر في حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه في حقوق العباد هو
اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والاخر بالبيع بالثمن وخمسائة
فانه لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهره لان الذي شهد بالف وخمسائة
قد جعل الالف بعض الثمن وان عقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذي شهد بالالف جعله كل الثمن
وان عقاد البيع به من هذا الوجه شهد كل واحد منهما في المفع عقدا اخر فلا تقبل شهادتهما لعدم
نصاب الشهادة في كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد احدهما بالاجارة بالدار بالف والاخر بالف
وخمسائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخمسائة وكذا
عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما في البيع المذكور وهذا لان كلا من البيع
والاجارة لا يقبل التجزئ بان يتعد بعض الثمن او الاجرة في بعض البيع والمستأجر فلم يتفقا
على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسائة من مثله
الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزئ فلا يكون الزيادة رافعة بل يكون
مقروة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثاء ان المطلق عندهم من انواع
العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام
لا نسخا كزيادة الايمان في رقية كفارة اليمين والطهارة رقية فيها عام يتناول المؤمنة والكافرة
فاجزاء الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لا نسخ قلنا التخصيص تعرف في اللفظ ببيان ان
بعض ما يتناول اللفظ بظاهرة لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناول الاطلاق
لان الرقية مثلا لا يتناول صفة الايمان لان المطلق هو المتعوض للذات دون الصفات فكما التقيد
بشرافه لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نفس ناسخ حكم الاطلاق
وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكلام القياس ايضا
نسخا لانه زيادة على النص ايضا والانه باطل والمنعوم مثله قلنا لان كل زيادة على النص نسخ
بل الزيادة التي تعيد دفع الحكم الشرعي على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا ينفذ دفع حكم القياس عليه
اصلا فلا يكون نسخا **قوله** فاذا كانت اه شروع في تزويج الفروع على اصل الطرفين **قوله** في تخصيص العام

فانه العام عنده دليل على يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما تقدم **قوله** فلا يراد تزويد عام
 كذا في بعض النسخ وبأياه قوله تعالى الوضوء ان لا يراد هو على الجدل بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
 وتزويد عام **قوله** والاصابة اي اصابة البلية **قوله** على اي وجه كان اي سواء كان بالنية والقرين
 والاول او لم يكن بشي منهما **قوله** الحكم الاطلاق وهو الاضراء بدون هذه الامور **قوله** مع ان النص اي
 لنص التيمم **قوله** انما ثبت بالنص وهو قوله تع فتيقنوا **قوله** فاعترض اه صاعد ان النص اي قوله
 تع فتيقنوا انما يدل لفة على مطلق النية والنية المقبرة في التيمم هو النية المقيدة بقصد الصيد لنبات
 الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد كما لا يدل العام على الخاص فكيف ثبت بالنص والجواب ان الفاظ
 الشارحة لا تخلو عن الدلالة على المعاني الشرعية في عرف الشيع **قوله** وهذا معنى الثبوت بالضرورة لما كان
 عبارة عن القصد لفة يقال تيمم ان قصدته ان لا يخرج في الشيع عن الدلالة على القصد في الشيع **قوله**
قوله لو كانت النية اي النية المقبرة في التيمم **قوله** اخص منه اي من مطلق القصد الذي دل عليه لفظ
 فتيقنوا **قوله** اقول الجواب اه لا يخفى عليك ان هذا يعبر جوابا عن النقص وعن الاعتراف المذكور
 تأمل **قوله** علم ان ليس من الشروط التي لا يقرب فيها القصد اي قصد الصيد لاستباحة الصلوة
 كما هو المذكور في الاعتراف وجه دلالة الآية عليه ان قوله فلم تجدوا ماء فتيقنوا مبني على قوله اذا
 قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاعملوها للصلوة فلذا قوله فتيقنوا للصلوة فدل
 بهذه القرينة على قصد خاص مراد في التيمم **قوله** والطواف منكوبا وهو الطواف يسارا
قوله ووجوب الاعادة اختلفت عباراتهم في اعادة الطواف جنبا قال بعضهم الا فصل ان يفيد
 وقيل وفيه ان يفيد وهو يدل على الوجوب وعليه مشي في الكتاب وقال في البداية والايام يوم
 بالاعادة في الحديث استحبابا وفي الجنابة ايجابا الفحص النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث
 هذه طواف الغرض اغني طواف الزيادة وهل الامر كذلك في طواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا
 ان كذلك واما طواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لا يجب الاعادة عليه لو طاف جنبا لكنه قال
 في الزيلعي لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يفد ويجب عليه الاعادة كطواف الزيارة
 عنه اما الحيط **قوله** لا مطلقا فلا يلزم ان يكون مجلا في حق الطهارة ايضا اما الاول اه بيان يوم
 كونه مجلا في حق العدد لا ان يستفيد من الامراه كانه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عنكم
 فكيف سلمتم الاجمال في حق العدد فاجاب بان الاجمال يستفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة التكرار
قوله فليتناكل لعل لشارة اما ان الآية لما كانت مجلة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا

جاز ان تكون مجلة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها ما عينها الشيع ايضا **قوله** لا ثبت بخبر الواحد
 عندكم فيه لشارة اما ان الغرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعي وجه صرح ابن الهام
 في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب
 عندنا لا بمعنى الغرض القطعي الذي يمكن تركه لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع
 بيننا وبينهم في ان الغرضية هل ثبتت بخبر الواحد ام لا **قوله** وهذا لا يتصور
 في الوضوء دفع لمقدور وهو ظاهر اذا لا يمكن جعله بمعنى اثم التوضي فيه بحيث اذا
 لا يلزم من عدم الاثم تركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند سقوط

هذا ما يتعلق بالركن الاول
 من الكتاب وهو الكتاب
 يتلوه ما يتعلق بالركن الثاني
 وهو السنة

بسم الله الرحمن الرحيم
 الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما خرج عن مباحث الركن الاول شرع في مباحث الركبة
 من الكتاب وهو السنة وهي لغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات النافذة واصطلاح
 المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث
 والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عدم بانه بطريق التواتر والله الشهيرة او
 الاحاد اذ القرن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوي انه معروف او مجهول او مستور بما له او مجروح
 وعن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع ومحل
 الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرها وعن وصوله من الاعلى الى الادنى
 في المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتي في محله السنة
 القولية ينقسم الخبر وانشاء واختلاف في تعريف الخبر وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله **قوله**
 لا يفهم منه الا السنة القولية يريد ان الباء داخل على المقصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية
 والتقريبية **قوله** وهو تعويذى سكونه تقرير ولقائل ان يقول النكوص عبارة عن علم المنع فلا يتصور
 صدوره لانه عدمي والصدور من لوازم الوجود تأمل **قوله** بطريق الوحي قالوا ان للوحي كيفيات احدها
 ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي كشد حالات الوحي الثانية ان يأتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة
 ان ينفث في روجه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي قيل هذه الكيفية ترجع
 في الحقيقة اما الى الاول او الى الثانية لانه يأتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روجه قلت فيه نظر لان في
 الاولين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عموما لا يخ
 عن احدى الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك في النعم وعدم من هذا سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه
 الله تعالى اما في القظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اثنى ربي فقال فيهم تختصم الملايكة
 قالوا وليس في القرآن من هذا النوع شيء السادسة ان يلقي الله تعالى بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك
 وهو الذي ذكره الله المصنفين في القرآن وليس في القرآن شيء من هذا القسم بل كل القرآن وحي بواسطة الملك
 نوما او يقظة اذا عرفت هذا فقول رحمه الله سمع النبي عموما من ملك يتيقنه يحتمل كلامين الكيفية الاولى
 والثانية لانه في كل من هذين الكيفيتين يسمع من ملك يتيقنه وقوله مبلغا من جناب الحق يخرج الاحاديث
 الربيا انبوياء وذلك لان المنزل من الله تعالى قسما قسما قال الله تعالى لجبرائيل عموما قل النبي الذي انت
 مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر كذا وكذا ففرم جبرائيل عموما ما قال ربه ثم نزل على ذلك النبي
 فقال له ما قال ربه ولم يكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى وقسم اخر قال الله تعالى لجبرائيل اقرأ على النبي

هذا الكتاب فنزل جبرائيل على بكلمة الله تعالى من غير تغيير في القرآن هو القسم الثاني والا وهو الحديث لان
اللفظ فيه ليس من الله تعالى فخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالمبلغ ههنا تبليغ ما سمع
عليه السلام وما سمع عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من السموعات بل من القنويات
وقوله او وضع لبشارته اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله اولاح بقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه ان
الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون لشارته الى احد اصنام الكيفية السابعة فبقيت الكيفية الرابعة
والخامسة خالية عن الاشارة **قوله** بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى
قوله بل ان الملك او غيره اى في النوم او في اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القبيل **قوله** ان معنى
النص اعنى وما ينطق عن الهوى اى ما يصدر نطقه بالقرآن **قوله** ما القرآن الا وحى اى معنى قوله
تعالى هو الا وحى يوحى ما القرآن الا وحى على ان يكون ان نافية والضمير راجعا الى القرآن فعلى هذا
كان كل من النصيب خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبي ورم ولو سلم ان كلا منها شامل لفرد
القرآن ايضا لكن لا يلزم منه ان لا يكون حكم الاجتهادى وصيا بل نطقا عن الهوى بل كل ما تنبى بالاجتهاد
يجوز ان يكون وصيا قلت يرد عليه تعبد قبل زمان الوحي والبقية لانه ليس عن وحى لعدم زمان
الوحى بل من كشف والهام صدق غير وحى او اتباع بشريعة من قبلنا على القول بانه عليه السلام
متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا **قوله** باجاز بالوحى وهو الاجتهاد فيما اجتهد به عليه السلام
اذا كان ثابتا بالوحى لانه ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحى ومراعاة يكون الحكم الثابت
بالاجتهاد وصيا كونه ثابتا بالوحى لان يكون نفس الوحي فقوله فالصواب الاقتصار على المنع لفظيا
يذهب **قوله** على مجتهدين على صيغة اسم المفعول **قوله** فقال ارى بضم الهمزة بمعنى اظن **قوله** تخمين
الرأى قال الجوهرى التخمين القول بالحدس وقال في المصباح غنيت الشيء تخمينا اذا رايت فيه شيئا
بالوهم او الظن وهذا هو المناسب ههنا وفي بعض النسخ وتخمين الرأى بالرأى وله وجه لكن الظاهر
هو الاول **قوله** لكننا معدين بالاتباع في الخطاء فان قيل الجواز لا يقتضي الوقوع فجواز الخطاء
لا يستلزم الامر بالاتباع في الخطاء لان الخطأ وان كان جائزا لكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا
بوقوعه على ما دل عليه قوله تعالى عن الله عنكم لم اذن لهم **قوله** فاندفع بهذا التقرير وجه الاندفاع
ان المنع اتفاق جميع الامة مجتهدين ومقلدهم على الخطاء وهو اللازم على تقدير قرار النبي ورم **قوله**
واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليد مجتهدين فليس بمنع لان عوام الامة مأخوذون
بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطا **قوله** المجتهدين مفعول الاتباع **قوله** فصل فيما

يتعلق بالقول أي ما يختص به لا إطلاقاً لأن هذا الفصل في بيان ما يختص به من أحوال لا يباين في ذلك
الكتاب من الأحوال السابقة في فصل الكتاب من العدم والخصوم والمشارك والمؤل وغيره **قوله**
في كيفية اتصاله بالنبي قال فخر الإسلام الخبير المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله اتصالاً بلا شبهة وإنما
عدل عنه المص حيث كلفه اعتبار اتصاله بالنبي في كل قرن من القرون المعتبرة
بالنبي في كل قرن من القرون من القرون المعتبرة
أعلم أن في التواتر شروطاً صحيحة وشروطاً فاسدة بالنظر إلى المخبرين وبالنظر إلى السامعين أما الشروط
الصحيحة بالنظر إلى السامعين المخبرين فتلث: أحدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد
إلى الحسن أي بلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الأول والثاني والثالث حد التواتر واليه يشار بقوله
أن كانت الرواية في كل قرن من القرون قوماً لا يجوز العقل تواترهم على الكذب وثانيها كونهم مستدين
لذلك الخبر الحسن لأن التواتر في الأمور العقلية لا يفيد قطعاً فإنه لو اضيق قوم قسطنطينية مثلاً عن
حدوث العالم لا يفيد قطعاً وإن لم يجوز العقل تواترهم على الكذب لأن صدق هذا الخبر ما يقتضيه النظر
النظري والاستدلال لأنفس أخبارهم وثالثها تعدد هم تعدد يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم
على الكذب عادة واليه يشار بقوله قوماً لا يجوز العقل تواترهم على الكذب وأما الشروط الفاسدة
بالنظر إليهم فمنها كونهم عالمين بالخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاص إليه لأن أريد
وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً أو
أن أريد وجوب علم البعض به فهو لازم ما ذكرنا من الشروط الثلاثة عادة لأن هذه الثلاثة لا تمنع
الأول البعض عالم قطعاً ومنها شرط الإسلام والعدالة كما في الشهادة شرطه بعضهم مستدلاً بأنه لو
لم يشترط لأفاد أخبار النصارى بقتل موسى عزم العلم به وإنه باطل بالضرورة وهو فاسد لأن
أهل قسطنطينية لو اضيق بقتل ملكهم مثلاً يحصل لنا العلم به وإن كانوا كافراً وأما خبر النصارى
بقتل موسى عزم فلا خلل شرط التواتر فيه أما في الأول أو في الأوسط أي قصور الناقلين
عن عدد التواتر في إحدى المرتبتين لا يفيد العلم لعدم عدالتهم وللاهم بعد ثبوت عدد
التواتر ومنها تباين أماكنتهم ومجالاتهم بشرطه بعضهم مستدلاً بأنه لو تأثر في ذلك
التواطؤ على الكذب وهو فاسد لأن قوم بلدة واحدة لو اضيقوا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم
مع اتحاد أماكنتهم ومنها كونهم لا يحصى عددهم بشرطه بعضهم واختاره فخر الإسلام مستدلين
بأن قوماً محصورين ما يمكن تواترهم على الكذب وهو فاسد أيضاً لأن الحجاج أو أهل جامع مثلاً إذا

أخبروا

أخبروا عن واقعة منعهم من إقاعة الحج والصلوة يحصل العلم مع كونهم محصورين والرد هذه
الشروط الفاسدة أشار بقوله ليس لا شترط علم كل واحد إلى قوله ولا لتباين أماكنتهم وأما الشرط
الصحيح بالنظر إلى السامعين فهو أن يكون المستمع حاضراً متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به مع عدم علم
بذلك قبلئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وأما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بجميع ذلك الشرط على
العلم بخبر التواتر شرطه من زعم أن حصول العلم بالتواتر نظري حاصل بالاستدلال لا ضروري
قال الجمهور القائلون بأن حصول العلم بالتواتر ضروري أنه لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور لأن
العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر بخلاف الله تعالى لا لزوم العقلي على ما زعم الحكماء ولا بطريق التوليد
على ما زعم المعتزلة فإنه خلق العلم له عقيب علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط وإن لم يخلق له العلم علم
اختلال هذه الشروط أو بعضها فضا بطل العلم بحصول هذه الشروط المقبرة فيه عندهم حصول العلم
بخبر التواتر لأن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط وأما هذا أشار
بقوله بل حصول العلم الضروري أي لمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بذلك الشرط
المعتبرة فيه وفيه إشارة إلى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الأصح ومنهم من شرط فيه العدد
فقليل أقل عدد يحصل التواتر خمسة وقيل اثني عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون
قوله وإن كان البعض مقلداً أو ظاناً أو مجازفاً فالإشارة إلى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند الخصم
إشارة إلى عدم اشتراط عدم إحصاء عدد الناقلين أي وإن كان حصول العلم الضروري عند إحصائهم
وقوله وكفرهم إشارة إلى عدم اشتراط العدالة والإسلام المشار إليه سابقاً بقوله والعدم الزم وقوله إجماعاً
إشارة إلى عدم اشتراط تباين أماكنتهم **قوله** المتواتر أي المتواتر من السنة لا مطلق المتواتر لأن الاتصال الكامل
بالنبي عزم ليس بشرط في مطلق التواتر **قوله** وهو يفيد اليقين بما ذكره تعريفه وشروطه في بيان حكمه
فقال وهو أي المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري حتى يكون جازعاً في الشرعيات كنقل القرآن والصلوة
الحس وخروجها وأما إفادة اليقين فلا أنه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم
بالقرائن الزائدة على الشرائط المقبرة في المتواتر عادة كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده من
الجيب والتفجع وكالعرائن التي تكون على من يخبر عن عطش فانه خارج عن المتواتر لعدم إفادته بنفسه
العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل خبر قوم عن حدوث العالم مثلاً على ما تقدم وأما كون ذلك
العلم ضرورياً فلا أنه لا يفتقر إلى توطئة المقدمات على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر في حصوله
إلى توطئة المقدمات ضروري فهذا ضروري ولا أنه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر حتى الصبيان والمجانين

ولانه لو لم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لما جاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم النظرية
كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه بشكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير لكل طعام واحد وانما
عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فجزى على الجملة اذ لا ينال كذب امد كذب الاخرى قطعا وانما
مركبة منها بل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع
ومع جواز لا يحصل يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى تناقض المعلومات اذ اضمح كثر
بالشيء وجمع كثر اضر بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق النصارى واليهود فيما نقلوا عن موسى
وعيسى انه قال لا بنى بعدى وهو يناه في نبوة محمد ع فيكون باطلا ومنها انه لو حصل بعلم ضروري
لا فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود الكندر وبين العلم بشار الضروريات واللازم باطل لانا اذا
عرضنا على انفسنا وجود الكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا التناقض
بالضرورة ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم العادة فيه وعن
الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعكر
متألف من الاحاد وهو يطلب وينبغي البلاد دون كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر
النقيضين محال عادة وعما الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر لحصل
العلم وانما لم يحصل لعدم شرائط من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان الفرق ان التواتر
نوع من الضرورى وغيره من الضرورى نوع اخر فقد يختلفان للاحتمال النقيض بل بالسرعة
وغيرها وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز العناد فيه والالورد عليكم خلاف
الوسطانية فانه خلاف في الضرورى واعلم ان المتواتر انما يفيد اليقين علميا يقينيا ضروريا
يكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا واما حصول العلم بمصنف ذلك الخبر المتواتر فقد
قالوا انه يقينى نظري حاصل بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه
بالهجرة وكل خبر كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فمنها مكان احدها حصول العلم بكون المنقول
خبر الرسول وهو يقينى ضرورى خلافا للسنية والبراهمة في كونه يقينيا وضلا فالصدق كونه
وضلا فالكعبى وابى حسين البصرى وامام الحرايين في كونه ضروريا بل هو نظري عندهم على وليايتنا
والثاني حصول العلم بمصنف ذلك الخبر المتواتر وهو يقينى نظري عندنا خلافا لجمهور الاشاعرة
والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية يفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين يتوقف

١٢٠
على العلم بوضع الفاظ المنقولة عن النبي عم بآثار معنى وعلى كونه مراد الله عليه السلام والاول انما ثبت
بنقل اللغة والصحة والحق والصدق واصول هذه الثلاثة ثبت برواية الاحاد وفروعها ثبت بالادلة
وكل من روايتها لا عادوا الاقضية يفيد الظن والثاني يتوقف على عدم النقل وعدم الاشتراك والمجاز
والاخبار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا جزم به بانتفاء لجوازها في نفسها بل غاية الظن
ثم بعد الاول والثاني لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه النقل اذ لو وجد
ذلك المعارض يقدم على النقل قطعا اذ لا يمكن العمل بهامعا ولا بنقيضها معا وفي تقديم النقل على العقل
ابطال الاصل بالرفع وهو باطل فقدم العقل بالضرورة بان يؤل النقل عن معناه الى اخر مثل قوله تعالى
على العرش مستوى لكن العلم بعدم المعارض العقلى ليس بقطعى اذ غاية عدم الوجدان وهو لا يستلزم
عدم الوجود فقد تحقق الادلة النقلية تتوقف دلالة على امور ظنية والموقوف على الظنى ظنى
فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض
وكاكثر تواجد الصرف والفعول وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مراد الشارع
يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة
بحيث لا تبقى فيه شبهة اصلا على ما بيناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام ولهذا قالوا بالنصوص الواردة
في الصلاة والزكاة والتوحيد والبعض ونحوها يوجب القطع قطعا فان قيل لعلنا انما لا احتما
الشع المذكورة منتفية بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلى قائم اذ لا جزم بعدم مجرد الدليل النقل
او بمعونة القرائن قلنا اما في الامور الشرعية فلا خفاء وانتفاء اذ لا مجال للعقل فيها فلا يتصور
من قبلها وفيه من قبل الشيع معلوم بالضرورة فانه اذا فقي المعنى وكان مراد الشارع فلا يتصور
المعارض من قبله ولما في الامور العقلية فلا بد العلم بنقى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المجمع على ما هو المعروف وذلك لان العلم بتحقيق احد المتناقضين يفيد العلم بانتفاء الاخر بالضرورة
وفيه بحث ذكرناه في شرحنا فليراجع ثم **قوله** لا يعرف خلقته لان معرفته كونه مخلوقا من مادي
لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر كونه موجبا للعلم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفته
خلقته بالولد لانه لما غايته انه خلق من مائه اعتبر خلقته نفسه قلنا ذلك ايضا بالخبر فان كون
الولد مخلوقا من مائه ليس محسوسا ولا بمعقول فبين ان بالخبر **قوله** ودينه لان معرفته الخبر
السمع سيما فيما يرجع الى الاحكام **قوله** ودينه لان معرفته الاغذية والادوية بالخبر لان
فيها ما هو مهلك وما هو نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك **قوله** وانه واباه لان

معرفة بالخبير اذا علمت بطلان قول السنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين بالطمانينة
باطل ايضا لانه يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومجازاتهم لا تثبت سيما في زماننا الا بالنقل
التواتر فاذا لم يوجب يقينا لا يثبت في زماننا بثبوتهم وذلك كقوله **قوله** وبكيفية اعني
ضرورية **قوله** فلا نعلم ان لازم الضرورى ضرورى فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا
ولا يكون العلم لازم اعني العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول ضرورى والعلم
به ليس بضرورى بل نظري **قوله** كما يحصل اه زيادة اليقين **قوله** بالتحقق بوجود مركز الجار
متعلق بالتحقق **قوله** بعد ما يشاهد ظرف ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين
قال بعضهم ان المشهور يفيد العلم اليقيني الاستدلال الا انه لا يفرج جاحد لكونه خبر واحد
في القرن الاول وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد **قوله** في شبهة صورة
ومعنى اما صورة فلان الاتصال بالرسول عام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول
قوله وان رواه اكثر من واحد لعله احتراز عن قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين
دونه الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما تحتها فسمى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
التواتر او الاشهر **قوله** لان التحفيض المستفاد من لواذ يعنى ان لولا بمعنى هلا لتخفيض طائفة من كل
قرقة على الذهاب للتفقه في الدين والانداز بعد الرجوع فكانه يتضمن الامر بالتفقه والانداز على ما هو
قاعدة التحفيض على الشئ فلولوا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانداز بعد التفقه فانه لو
امر الشارع لا يخلو عن فائدة فعلم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق كلامه والذي ظهر من كلام
السراج الهندي وكشف المنار انه تقا امر الطائفة صريحا بالتفقه والانداز فعلى هذا يكون قوله **قوله**
ولينذر واصيصة امر **قوله** والطائفة يتناولها كانه قيل الطائفة اسم للجماعة بدليل حقوقها **قوله**
بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا يصلح للاحتجاج بها لاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح
فيصلح الاحتجاج بها واكثر بالاصح عما قيل في تفسيرها بانها اسم لعدة وقيل لثلاثة وقيل لاثنتين
دون الواحد وانما كانه هذا اصح بدليل قوله **قوله** ويشهد عذابها طائفة من المؤمنين فانهم قالوا المراد
بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ما روى عن قتادة **قوله** ولو سلم اي ولو سلم ان الطائفة
لا يتناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد التواتر اعني قوما لم يجوز العقل تواترهم على الكذب في القرون
الثلاثة وكذلك الشهرة ايضا ولا بد من ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة يكون
احاد او انطلق على العشرة واذا كان احاد اثبت المثل فان قيل سلمنا انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يتم

الاحتجاج

الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية ما يدل عليه الآية الكريمة ان الرجوع وان لم يبلغ حد
التواتر والشهرة مأمور بالانداز بما سمعه ولكن لا يلزم منه وجوب العمل بالسام كالشاهد الواحد
بامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم تتم نصاب الشهادة ويظهر العدالة بالتركيز قلنا وجوب
الانداز مستلزم لوجوب القبول والعمل على السام والام يمكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على قوم
مع انه واجب على ما دل عليه قوله **قوله** لعلمهم يحذرون لان العمل للترجي كونه محالا على الله تعالى بل للطلب الحازم
واجاب الحذر عند ترك العمل **قوله** الثاني انه لعل للترجي هذا الوجه هو المشهور في وجه التمسك بالآية المذكورة
قوله ابن الحاجب بانه بعيد وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضي الحذر عقيب الانذار
بعد التفقه في الدين والبراد بالتفقه في الدين هو فتوى المجتهد في الفروع بقرينة النفقة والانداز ونحن
نقول بموجب فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لان على هذا التقدير
يخص القوم بالمقلدين دون المجتهدين الا الذين لا يحكام من الادلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم
العمل بالادلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد انما يثبت بعد كونه من الادلة الشرعية حتى يجب
العمل به ولو سلم انه اهم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لانصر فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعا
فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل
بالاخبار عن الشارع وفي الاخبار عن الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى
المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعا قلنا الاحتمال للغير الناشئ عن دليل غير مقبول
القطع **قوله** فانه عام كان يرسل الافراد من اصحابه فان قيل هذه الاخبار احاد فكيف يحتج بها على كون
خبر الواحد حجة وليس هذا الادور ومصادرة على المصاحبة افرادها وان كانت احاد الا ان
جلتها بلغت حد التواتر فيحتج به على صرح **قوله** في الاستدلال بالاجماع ايضا **قوله** وخبر سلمان اه رؤى
ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل يلقون فوقه عند ان ليس على شئ وجعل يتقل من دين
الحيدين طالبا للحق حتى قال لبعض اهل الصوامع **قوله** لعلك تطلب الخيفية وقد قرب او انها فعليك
يشرب ومن علامة النبوة عزمه ان يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كيفية خاتم النبوة فتوجه
خو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في تحيل مولاه باذنه حتى
حتى جاء رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدته انما يطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا
فقال صدقة فقال اصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم انما من الفدي يطبق فيه
رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عزمه يأكل فقال سلمان هذه اخرى ثم

محول خلفه فعرف عليه السلام مراده فالقارىء من كنهه حتى نظر سلمان الاخاتم النبوة كالمسلم
فقبل عدم قوله الصدقة ثم في الهدية مع كونه عبدا **قوله** للثمة بالنجاس ان كانت الشهادة بالصدق
قوله اخبارا عن معصوم الظرف مستقرة ليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى لا يكون مظنة
للهمة **قوله** ولا الخبر الشاهد **قوله** اذا اوجبت خبر لقوله فان الشهادة **قوله** فالرواية او يعني ان
ما نحن فيه بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول والعلم انما
الحديث كسند على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال ان العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها
عقلا صلوها واجب عقلا بدليل ان ما كان اجتناب المضار اجالا واجبا قطعيا وجب اجتناب تفاصيله
عقلا مثل قبول خبر العدل في حصة كل شيء معين فيحكم العقل بان لا يؤكل وفي انكار جدار يريد ان يتقضى فيحكم العقل
بان لا يقام تحت وبما نحن فيه كذلك لانه عليه السلام بعث بتحصيل المصالح ودفع المضار قطعيا ومضمون خبر الواحد
تفصيل له والخبر فينبغي الظن به فوجب العمل به قطعيا واجيب بان مبنى على المحسوس والقياس العقليين وذلك باطل
عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا يخفى ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل اول الاحتمال
ولم ينه احد الوجوب ولو سلم انتباهه الى عدم الوجوب في العقليات لم يكن يجب من ذلك الشك والاعتقاد
على العقليات لعدم التماثل بينها وهو شرط القياس ولو سلم ذلك لكنه قبيح وهو مع كونه دليلا شرعيا لا
على ما هو المطلب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة
اصولية فلا يجري فيها الظن ولما عدل الشارع فيما ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه يرد عليه ان الدلالة
ايضا من الادلة الشرعية والموقف هنا اقامة الدليل العقلي وسند **قوله** عليه ايضا بان صدق خبر الواحد
مكن فيجب اتباعه احتياطا لخبر المتواتر وقول المفتي واجيب بان قبيح الاصل فان اصل ما خبر المتواتر
او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما الاول فلان خبر المتواتر وجب اتباعه لا فادته العلم لا الاحتياط فالج
ملغى واما الثاني فلان الفرق بينها ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلديه في الفتوى وحكم خبر الواحد عام
في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه قبيح فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل
شرعي لا دليل عقلي وهو خلاص المطلوب **قوله** يدل على استلزام العمل للعلم لان الآية الاولى ادلت
على النهي عن اتباع الظن والثانية دللت على الذم باتباع الظن وكل من النهي والذم دليل الحرمة فاذا
حرم اتباع الظن للعمل لزم اتباع العلم بالعلم فثبت ان العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة
الى انه لا يوجب العمل **قوله** كما لا يوجب العلم مستدلا بان مقتضى الانتفاء الملزوم وطائفة اخرى
الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا بوجوب الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام

العمل

العمل للعلم القطعي مستندي بان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وبمنع ما ذكره من الايتين لكشفنا صوره
الازمان وبتأويل العلم بملوك الادراك الاظم من الجازم وغير الجازم وبتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز
ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم ولا يستدل بعضهم
اجاب خبر الواحد للعلم بوصفين آخرين اصدحا انه مقبول بالايجاب في امور الاخرة من غدا القدر
وتفاصيل المشرف والضراط والحجاب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذا ثبتت
به عمل من الفروع وثانيتها انه يحتمل الصدق والكذب والعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى
احتمال الكذب وهو معنى العلم واجيب عن الاول بوصفين اصدحا ان الاحاديث في امور الاخرة منها
ما مشتهر فيجب الطمانينة ومنها ما هو غير الواحد فيفيد الظن وذلك في تفاصيل الفروع ولا بد
ومنها ما تواتر واعتقد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيتها ان الحق من احكام
عقد القلب وهو عمل رائد على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني باننا انسلم تترجح جانب الصدق
المصيت لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب
قائم وان كان مرجوحا ولا يلزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين **قوله** اما المعقود وهو
ناقض العقل من غير صبي ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة
بكلام العقلاء وافعالهم فلا يقبل روايته لان نقصان العقل بالغة فوق النقصان بالصبي لان
الصبي قد يكون اعقل من البالغ **قوله** وهو تحقيق الايمان اه وفيه مشاركة الى التوقير الى ايمان
والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان خبر ائيل عليه السلام قال النبي صلى الله عليه وسلم
الايمان واجاب النبي صلى الله عليه وسلم بان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلغائه ورسوله وتؤمن
بالنبي ثم سأل عن الاسلام واجاب عنه النبي صلى الله عليه وسلم بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب يدل على تغيرها وان الايمان
تصدق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال مخصوصة فمراده رحمه الله بتحقيق الايمان اظهاره
بعمل اللسان والجوارح وبتصديق الاسلام اعتقاد حقيقة الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح
من الصلوة والزكاة وغيرها فظهر منه انها متباينات صدقا وان تلازما وجودا وقد كثر القول
فيه فمنهم من قال انها متغايران ومنهم من قال انها متحدان وقال الخطابي ضنف في المسئلة
كبيران واكثر من الادلة للطرفين والحق ان بينهما عموميا وخصوصيا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم
مؤمننا وتحقيق معنى الايمان سياقي في الركن الثالث ان شاء الله تعالى **قوله** وهو اى الاسلام **قوله** الاول

ظاهر والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور **قوله** واعلاه البيان اي البيان باللسان والبار في تصديق
صلة البيان اي الاسلام الكامل ان يبين تصديقات تفاصيل جميع مآل في النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالبيان
تفصيلا على ان يكون الباري بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب ولا يصلح احدهما
ان يكون بيان الاخر فعلى هذا يكون قوله والاقراء عطف على البيان **قوله** تفاصيل جميع مآل في النبي
عنه اي ما يتعلق بذاته من العلم والسمع والبصير والتدبير والميل وغيرها وصفاته
والقدرة والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من احاد المؤمنين **قوله** وادناه البيان اي البيان
باللسان الكلام فيه مثل ما مر **قوله** ولا عبرة للاول اي الاسلام ظاهر اي لا عبرة له بدون التوصيف بعد
الاستيعاف الا ان يظهر اماراته مثل الصلاة بالجماعة وايتاء الزكاة وكل ذي بحثنا ونحوها مما يحقق
بشريعنا فان حكم بسلامه بذلك ويعوم اظها رهن الخصائص مقام التوصيف بعد الاستيعاف
في الحكم بسلامه لقوله عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمن وقوله عليه السلام
من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكمل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمن فعلى هذا يكون قوله الحديث متعلقا
بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل ان يتعلق بقوله ولا عبرة للاول وان يكون المراد
بالحديث ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم استوصى الاربعة الذين شهد برؤيته الهلال بقوله اشهدوا له
الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يعني المسلمين اصددهم يعني لا عبرة للاول بدون
التوصيف بعد الاستيعاف لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته كونه هذا الاحتمال بعيد عن العبارة
والاصح ان يدرج التوصيف بعد الاستيعاف في اماراته لانه من جملة امارات الاسلام فالعنى
لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة وكالصلاة بالجماعة في كل نوع
قصور لكنه يدل على هذا المفهوم صيغة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيعاف بل لا يستقيم
بدون ملاحظة ذلك المعنى **قوله** بل لثاني الاثر من قوله ولا عبرة للاول اي بلا عبرة لثاني
الاسلام الكامل وهو البيان اجالا بتصديق جميع مآل في فان اعلاه اعنى البيان تفصيلا حيا
ولذا اكتفى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الاربعة المذكور انما بعد الاستيعاف بنعم والتفينا كذلك الان ويدل
عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنواهن الله اعلم بايمانهم فانه
قد كان هذا الامتحان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاستيعاف على اجمال **قوله** والاقراء بالظاهر من هذا العطف
ان الاقرار جزا الايمان لا شرطه بل شرط على كساي في تحقيقه **قوله** لان الكفر يقتضى ادراكه
بعض اصوليين في شرائط الاسلام في الراوى من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول

الرواية

الرواية فالكاخر اولى بالايثوق به فشرط الاسلام ليعتبر الصدق فاشارة المارده بان الكفر لا يقتضى
لان حرام في جميع الاديان فلا يركبه الكافر ايضا الا اذا كان فاسقا في دينه لا حترها في يحتمل ارتكاب
الكذب لنفسه في دينه لا كفره بل انما شرط الاسلام ان الكافر ساجد في هدم الدين تعصبا فيهم
فلا تقبل روايته وقال بعضهم ان الاعتماد في شرائط الاسلام في الراوى الجماع عليه واما قبول ارجح
شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة صيانة الحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لا يحضر مسلمان
فلا يقاس عليه الرواية ثبوت ضرورة **قوله** بان لا يفوت عنه شئ اي بان لا يفوت عن شئ من
شئ من الكلام **قوله** فمن اراد ان يثبت اي استقر **قوله** وهو نؤمن اي الضبط بالمعنى المذكور نؤمن
قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفتوة ولهذا رجحنا رواية ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج
ميمونة وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لكون ابن عباس
فقيها **قوله** يستدل بذلك دليل لا شرط العدالة **قوله** تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك
البدعة **قوله** على ملازمة التقوى والمروة يخرج الكافر والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المبتدع
اما الكافر والفاسق فظاهر اما المبتدع فان كانت بدعته تنقض التكفير فيكفره قوم من كفره بهما
عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهو عنده كالبديع الواضحة فلا تقبل روايته وان كانت بدعة لا تنقض
التكفير قيل ان لم يكن واضحا قبل اتفاقا وان كان واضحا كمنق الخواص فرده قوم وقيل قوم كمن
الراد بقوله ان جاءكم فاسق فبينوا وهذا فاسق فلا يقبل ولا يستدل القابل بغيره عليه من حكم
بالظاهر وهذا ظاهر اذ اظهر صدقه والتمس المختار الرد ترجيح الالية على الحديث اما اول فلان الالية
متواترة والحديث خبر واحد واما ثانيا فلان خصوصها بالفاسق والحديث عام له وللعدل ودلالة الحديث
على ما يتناوله اظهر من العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لا صحت التخصيص واما ثالثا فلان الالية
ليس بخصوص ان كل فاسق مردود الرواية والحديث يخص لا يوجب العمل بكل ظاهر من الكافر
الفاسق فظاهر اذ اظهر صدقه ولا يعمل بها اتفاقا فانه قيل ان قتل عثمان رضاه بدعة وافضة
ومع هذا فالعصابة كانوا يقبلون قتله عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع
بالبدعة الواضحة اجيب باننا لانسلم القبول اجماعا ولو سلم فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحا حتى
يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك لبعضهم فان القتل لا يرون ذلك وكذلك
كثير من الاخرين ويجعلونه اجتهادا وقيل انه ان لم يكن ممن يستحيل الكذب في نفي مذهب اولاهل
مذهب قبل سواء دعا له بدعة او لا وان كان ممن يستحيل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب الماشقي

وقيل انه ان كان داعية المبدعة لم يقبل وان لم يكن داعية اليها قبل واية ذهب احمد قال ابن حبان
الداعية المبدعة لا يجوز الاحتجاج به عند اثبتنا قاطبة الا علم بينهم فيه خلافا **قوله** الاول الكبار قد
اضطرب فيها الرواة فزوى ابن عمر رضي الله عنه شقة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والزنا والفار من الرصف والسحر وكل مال التميم وعقوق الوالدين المسلمين والحاد في
الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وفاد على رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر **قوله** والتلفيف كجبة
اي التفصيل الكثير والوزن كجبة **قوله** والمستوراه اذا جهل حال الرواية من الهدالة والنسب لم يقبل
روايته عند اكثر العلماء وروى الحسن من ادج قبولها اكتفاء بسلامة ظاهرها عن العشق والتميل
الجهول بالادلة السقيمة كقولهم نع ولا تقف ما يسرك به علم وكقولهم نع او تنعموا الا الظن وقولهم
ان الظن لا يفتي من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من قول العدل
لاختصاصه بزيادة ظهوره الثقة وبعد عن التهمة فنقيت معمولةها في غير العدل لسلامته من المعاش
واعترض عليه بان ما ذكرنا من زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لا محالة فيجب العمل
به مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنسب فكانت تلك الادلة متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج
بها ولا استدلالا ايضا بان العشق مانع من قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدم قيل على الكفر
والصبي فانها لما كانا مانعين عن قبول روايته صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما فدفعنا للفساد كن
ظن عدم العشق في المجهول غير تحقق فلا يقبل ولا استدلالا بوجوب قوله نعم نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال
الظاهر من العدالة فحكم بقوله واجيب بمنع ظهور العدالة فان الفرض انه مجهول الحال ولهذا المذاهب زيادة
بيان سياقي ذكره في الانقطاع الباطن **قوله** والعبادة بفتح العين اما جمع عبدل في معنى عبد زيد
في معنى زيد او لم جمع غير مبني على واحدة كذا في المغرب وهي ثلاثة عند الفقهاء وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وابو عبد الله بن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس
وابن عمر وابن الزبير ولم يذكر واخبرهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكر وابن
عمر وابن الزبير لانها ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادة ههنا عبادة الفقهاء **قوله** سواء
وافق القيلس او خالفه يعني يقدم خبر الواحد على القيلس سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقيلس
او خالفه حتى يثبت موجب لا موجب القيلس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية اذا وافق القيلس
لا نزاع في تقديمه على القيلس وثبوت الحكم به وليس في تحريره كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا
خالف القيلس فحريه ان اذا خالف القيلس فان تعارض من وجه دون وجه بان يكون اصداه اعم

والاخر اخص فالجمع بينهما امكن واجب اجماعا بان يخص الاصل على ما تقدم في تخصيص العلم
بالخاص وان تعارض من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين ويبطل كل واحد منهما ما يشبه الاخر كالملة
فاكثر العلماء على ان خبر الواحد مقدم وقيل ان القيلس مقدم وهو المروي عن مالك وقال ابو الحسن
البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم للاختلاف وان كان حكم الاصل مقطوعا به
خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل اصداه فيتبع والا فالخبر مقدم وقال بعض فقهاء
ان كانت تثبت بنصر راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم و
ان كان وجودها ظاهريا فالتوقف وان ثبت العلة لا بنصر راجح فالخبر مقدم على القيلس **قوله** التمسك
بتقديم الخبر حيث يقدم بوجهه الاول انه الخبرين باصله لانه من حيث انه قول السامع ولا يحتمل الخطأ
وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل القلط والسيان والكذب والقيلس يحتمل باصداه علمه التمسك
عليها الحكم فانها لا يتحقق بيقينا الا بنصر او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمل
الثاني انه على تقدير ثبوت العلة فيه قطعيا يحتمل خصوصية ان يكون خصوصية الاصل شرط الثبوت
الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القيلس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يطرق
الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض كذا في التلويح والتوضيح ولما كان والوجه الثاني مبنيا على الاول **قوله**
التسليم لم يجعله شارح وجها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح والتوضيح
مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد بعدم تحققها عدم تحققها في نفسها
لان المقيس عليه عدل رضي الله الاما ترى من كلامه وجعل الاصل ههنا مقيما عليه وعدم تحقق العلة
عدم تحققها في المقيس عليه لعدم تحققها في نفسها لكنه كل من حذر الوجهين كاف ههنا في الاحتجاج
والرد على الخصم الثالث ان عمر رضي الله عنه ترك القيلس بالخبر في مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب
الفرقة وقال لولا هذا لقضينا فيه بالقيلس ولولا لا انتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه انتفى العمل بالقياس
لثبوت الخبر كذا في دية الاصابع حيث راي انها تنقبا باعتبار منافعتها فترك خبر الواحد انه قال
في كل اصبغ عشر من الابل وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم
يملكها الزوج فلا يرث الزوجة منها فاضربك رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فخرج اليه وترك
القياس لا غير ذلك من ترك الصحابة القيلس بخبر الواحد وان كانت اعادها غير متواترة كذا في القدر
متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك القيلس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القيلس لزم تقديم الاضعف
على الاقوى واللازم باطل اجماعا فاللزوم منه بطلان اللازم ظاهرا وما جعله **قوله** بيان الملازمة فلان

الخبر يجهت فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر القليل يجهت فيه في ستة امور حكم الاصل وتعليله
في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل وتعيين
في الفرع هذا اذا لم يكن اصل القليل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع الامرين
المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهرا ما يجهت فيه في مواضع كثيرة فاحتمال الخطا فيه اكثر من الظن
الحاصل به اضعف من الخبر فان قيل القليل اقل احتمالا من الخبر فيكون اوله منه وذلك لان الخبر يحتمل اعتبار
العدالة كذب الراوي وقسوة وكفره وضطائه واعتباره بالدلالة التجوز واعتباره بحكم النسخ والقياس
لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات بعيدة غير ماثلة عن دليل فلا تغيب عن انما ياتي مثلها في القليلين
ايضا اذا كان اصله خبرا واقع ماله بانه قد شتم من الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد فان
ابن عباس كاسع ابا هريرة يروي توفضا وامامة النار قال لو توفضات بما روي عنك كنت توفضا
منه ولم يعمل به الا غير ذلك وبان القليل محجة باجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد
الى النبي عزم شبهة فكان القليل اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكمي عن مالك ههنا قول باطل
ومنزلة مالك عال عنه واصيب عن الاول باننا لا نسلم ان الصحابة ترك خبر الواحد بالقياس بل انما تركوه
لعدم فقه الراوي او لعل ان اخر عارضه في عن الثاني بان خبر الواحد محجة بالاجماع ايضا والشبهة في
القياس اكثر مما تقدم **قوله** قيل اصله ان خالف جميع الاقضية القولية تكون ثبوت اصل الخبر
راو غير معروف بالفقه بل كان ثبوت اصولها بخبر لو معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كانت
ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قتيلا ثبوت اصولها بخبر
راو معروف بالفقه وخالف قتيلا اخر كذلك يقبل واعترض عليه بوجوه الاول ان الشبهة في القليلين
في امور ستة علمنا تقدم انها بخلاف خبر الواحد فان الشبهة فيه في امرين فكيف يقدم القليل عليه
الثاني فلانه نقل عن الصحابة انهم تركوا القليل بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان صاحب
الكشف نقل ان الفرق الذي ذكره الصريين خبر الراوي المعروف بالفقه والرواية وبين من
لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القليلين من غير تفصيل **قوله** وذلك اي رد رواية
من لم يعرف بالفقه **قوله** لان النقل بالمعنى اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث
بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استغاض النقل بالمعنى عند العلماء التقدر
لفظ الحديث بالرواية والتدوين **قوله** مثل حديث المصراة من صريته جملة والمراد الشاة التي
جمع اللبن في ضروعها بالشد وترك الحلب مدة ليمظنها المشتري كثيرة اللبن **قوله** فوجدناها محقة

قال في المصباح حقت الشاة بالتثنية تركت حلبها حتى اجتمع اللبن في ضروعها فهي محقة وكل
الاصل حقت لبن الشاة لانه هو المجموع فهي محقة لبنها انتهى فيكون معنى الحديث على الاصل **قوله**
محقة لبنها **قوله** ووجه كون هذا الحديث اه حاصدا ان القليل على ضمان العدوان يمنع وجوب
ضمان صاحبه من التمر كان اللبن اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدر
بالمثل او القيمة فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضروب عليه وههنا ليس كذلك قلنا لان
اشتراط ذلك في ضمان العدوان فان من تلف صنعة من صبرة او شيئا هاهنا قطع غنم ولا يعلم
المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمر ان يتفقا على شيء ثم يكلف المتكسر
للزيادة ان ادعاها الاخر فكذا ههنا فثبت انه مخالف للقياس الصحيح **قوله** بالمثل اي في المثليات
قوله بالقيمة اي في القيميات **قوله** ولا نزاع فيه بل النزاع في رده بناء على مخالفة لجميع الاقضية
قوله قلنا هذا ليس من ضمان العدوان هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح انه تكلف
ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حيث قال ان هذا الخبر
ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبوليته
لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم المقبولية لمخالفة بالاقيسة
والاول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب
والسنة والاجماع الدال على كون القليل محجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان
المشتري انما اتلف ما اتلف من اللبن شبهة الملك لا غصبا **قوله** وان لم تعرف الا بحديث او حديثين
وهو المسمى بجهول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براو والكلام فيه شبهة
الرسول عزم حيث قال خيل القرون قر في الحديث **قوله** ليضاف الحكم الى النص على لقبولية الحديث الواحد
الموافق للقياس **قوله** في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لمخالفة القليل عنده وذلك
لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضى او باستيفاء المفقود عليه فاذا عار المفقود عليه بها
سالم لم يستوجب بمقابله عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** في بيان
الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسلان والظن وذلك اما لا يرجع الى انفس الخبر بوجوه معارضا للكتاب او
الخبر المتواتر او المشهور او يكون شاذا فيما يسم به البلوى واما لا يرجع الى انفس الناقل كقصاصة العقل
كخبر المفقود والصبي او الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر
المبتدع واما لا يرجع في ذلك كما عارض الصحابة عنه على ما سيأتي تفصيل **قوله** وفي اصطلاحنا كذا

اختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ما سقط من سناده راو واحد فاكثر من اى موضع كان قال
ابن الصلاح والمعرف من الفقه واصول ان ذلك يسمى رسلا وبه قطع الخطيب ولهذا قال الشارع
رحمه الله وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فاشارة بالطلاق الواسطة لا قوله
واحد فاكثر بعينه المروى عنه حيث لم يقبل وبين الرسول كما في تعريف المحدثين الموقوف من اى موضع كان
لان المروى عنه في اصطلاحنا اعم من رسول من غير مختص به ولهذا سمى تقسيم المرسل عندهم الامانة
من الاقسام الاربعة والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي ما رفعه التابعى الى النبي عم سواء كان
من كبار التابعين كعبيد الله بن عدى وقيس بن ابي حازم وسعيد بن المسيب او من صغار التابعين
كالزهري وابي حازم ويحيى بن سعيد الانصاري وهو الذي سئل شارح المحدثين الثالث
ما رفعه التابعى الكبير الى النبي عم ففي هذا القول يكون ما رفعه التابعى الصغير الى النبي عم داخل
في المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط من رواة واحد غير الصحابي تابعيا او دونه
وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من رواة قبل الوصول
الى التابعى راو واحد وان كان اكثر من واحد ففضل ففي هذا الايه يكون ما سقط منه تابعى
منقطع ما عدا انهم قالوا ان المنقطع فلا يكون جامعاً لافراده وقيل المنقطع ما لم يتصل بسناده
وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعى عن النبي عم وحكى ابن الصلاح
عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل ولا يشترط ان يكون كل ما لا يتصل بسناده قال وهذا
المذهب اقرب صارا لانه طوائف من الفقهاء وغيرهم الا انه اكثر ما يوصف بالارسال من حيث
الاستعمال ما رواه التابعى عن النبي عم واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه التابعى عن الصحابة
مثل مالك عن ابن عمر **قوله** بين الراوى وبين المروى عنه كما في اصطلاحنا المذكور انما
ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند المحدثين لان الساقط من الرواة ههنا لا بد وان يكون
قبل الصحابي فيكون بين الراوى وبين النبي وبين الرسول ولفظ المروى عنه صادق على الرسول
عم ايضا دون لفظ الراوى **قوله** وان ترك اكثر من واحدة سموه مفضلاً للمفضل ما سقط من
سناده اثنان فصاعداً من اى موضع كان سواء كان الساقط صحابياً او تابعياً او تابعياً
ودونه او صحابيين او تابعيين لكن بشرط ان يكون سقوطها من موضع واحد اما اذا سقط
واحد من موضع واخر من موضع اخر من سناده فليس بمفضل بل هو منقطع في موضعين على ما
صرح به العراقي **قوله** والكل يسمى رسلا اى كل من المنقطع والمفضل والمرسل عند اهل الحديث

سمى رسلا عند اهل الاصول والفقهاء وهو ما لم يذكر في سناده واسطة مطلقاً على ما ذكره انفا
فهي تقيماً لاقسام الاربعة الاربعة **قوله** لانه محمول على السماع اى عن رسول الله الا اذا
صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة صلوا قليل الصحبة مع رسول الله وكان
يروى عن غيره من الصحابة فان هذا الصحابي اذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصح الرواية
عن غيره يحل على السماع عن رسول الله وان احتمل الارسال فيكون مقبولاً قال ابن الصلاح انما لم
في انواع المرسل ما يسمى اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما يرويه ابن عباس وغيره **قوله**
المختص من اصوات الصحابة عن رسول الله ولم يسموه منه لان ذلك في حكم الموصول **قوله**
لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابة غير قاطعة لان الصحابة كلهم عدول وتعليق
العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظروا الصواب ان يقال لان غالب روايتهم
اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس **قوله** العبارة روايتهم
الاخبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كانت في حكم الموصول **قوله**
الى رسول الله عن الصحابة لا مطلق روايتهم ودوايتهم عن التابعين ليس في حكم الموصول فلا
ذلك واختلف في تعريف الصحابة والمختار مسلم رأى النبي عم ولو ساءة وقيل من طاعة صحبة
وان لم يروى **قوله** ويقبل مرسل القرنين اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال
اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يريه
غيره او ان يرسله اخصو علم ان شيوخها مختلفون او ان يعضده قول صحابي لو لم يعضده
قول اكثر اهل او ان يعلم من حال انه لا يرسل الا بروايته عن عدل ولتدل اصحابنا بالاجماع
والفقهاء اما الاجماع فلا ان الثقات من التابعين كابن المسيب والنفعي والنخعي والحسن البصري
وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكر فكان اجماعاً فان قيل لو كان اجماعاً لكان المخالف خارقاً
للاجماع فيكفر او يخطأ قطعاً واللازم في منتف بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقاً
مكفراً او مخطئاً قطعاً انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية
او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما الموقوف فيجوز ان احد هو ان الساقط في الاسناد
من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاسناد الموهوم سماعة عن عدل تابعيا
واهل القرنين لا يسمون بذلك وقوله الموهوم صفة القطع واعلم ان التدليس في الاصطلاح
على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاسناد وهو ان يسقط **قوله** الذي سمع منه

مع انه لم يسمع منه نحو عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليس اذا كان المدلس قد عاين المروي
عنه اولقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلته من ان
ايها الوصل انما يكون بالمعاينة والثاني التدليس للشيخ وهو ان يصف المدلس شيئا الذي سمع
ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسم او كنية او نسبة او قبيلة او بلدة او صفة او نحو ذلك
كي يتوغل الطريق الى معرفة السامع والثالث تدليس التواتر وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و
ذلك الثقة يروي عن ضعيف عن ثقة فيأتي المدلس الذي سمع الحديث من الثقة الاول فيقط
الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخ الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل فيستوي
الاسناد كله ثقات فالتدليس للارزاق فيما نحن فيه اعني لو لم يكن المروي عنه الساقط **عده** الكمال
القطع تدليس بالتسم الثالث انب الثاني ان الكلام في ارسال من لو لم يسمع منه غيره لا يظن به
الكذب على من روى عنه فلان لا يظن به كذب على الرسول عزم اولي والمفهوم وجه اخر وهو ان
العادة صحت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضع له الطريق والمقتبان في الاسناد وطوى الكناد
فقال قال رسول الله عزم واذا لم يتضح له الاسناد نسب اليه من **سند** لم يحمده ما حمله عليه **قوله**
ولذا قلنا اي ولاجل ان مرسل القرنين قبل هذه الوجود قلنا انه قد قدم على سندها عند الثقات
لان المرسل واضح عند الراوي بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند كان
كالشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور قلنا هذه الزيادة للمرسل
ثبت بالاجتهاد فلم يجز الزيادة بمثل على الكتاب لانها سمع له بخلاف التواتر والمشهور فان
القوة فيها ثبت بالتنصيص فيكون فوق ما ثبت بالاجتهاد **قوله** خلا فالشافعي هو يقول
انه لا يقبل الا به باحد امور خمسة على ما ذكرناه انما والسند عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها
ظاهرها من كلامه وحال الجواب عن الاول اننا لا نسلم ان المرسل غفل عن حال من سكت عن ذكر
في الاسناد بالارسال كيف وان الكلام في ارسال ثقة مقبول الاسناد غير متهم بالفتنة و
الجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته يعني ان الراوي
العدل اذا ابرهه المروي عنه واشتبه عليه بالخبر وقال حدثني الثقة او العدل او من لا اثمهم ولم
يعرف من سنده اليه بما يقع لنا العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لا يترهم بفطنة حال من ابرهه ذكره
من الرواية فكذلك اذا ارسل ان السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديله من الثقة
وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعي فانه قال في كثير من المواضع حدثني الثقة ومن لا اثمهم

فانه لم يقبل المرسل الذي بعنا وولفائل ان يقول لا يصلح الزاما على الشافعي لانه ذكر في بعض
كتب الشافعي انه اراد **بسم** بالثقة في تلك المواضع ابراهيم بن السمعيل ومن لا اثمهم يحيى
ابن حبان وصارت الكناية كالسمية واجاب عن الثاني بمنع بطلان الارزاق ولا ثم بمنع الملازمة
مستند ابن سبويه كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا **قوله** ظاهر **قوله** بعض ما ذكر من
الدلة اعني الثالث من ادلة اصحابنا والحاصل ان الفتنة في قبول ارسال القرون الثلاثة ليست كونهن **قوله**
ولا تابيعيا بل عد التهم فكذا يقبل ارسال عدل ممن دونهم **قوله** الا ان يروي مستثنا من قوله لا يقبل
وذلك لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة **قوله** والمرسل من وجه
والسند من وجه اخر وهو نوبان اما ان يسمع المرسل او سنده غيره في النوع الاول يقبل من يقبل المرسل
واذا لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان سنده لان ارساله يدل على
ضعف المروي عنه فستر له بسناد وتدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم يقبل لانه
يحمّل انه سمع الحديث وشي المروي عنه وهو يعلم السامع من يقينا فارسل اعتمادا عليه ثم تذكره
قائلا **قوله** ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارسال في اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير مضمّن
مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ مضمّن مثل ان يقول عن فلان او قال فلان **قوله**
هكذا احكى عن الشافعي في النوع الثاني يقبل من يقبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد افترقا
فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا مرر من ارساله احتفظ من سنده فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك
في عدالة من سنده وبعضهم قال بسناده حديثا **قوله** ارساله احتفظ في عدالة سنده
وقال بعضهم الحكم لمن سنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف
واحد او جماعة **قوله** واستدلوا بوجهين احدهما ان سكوت عن ذكر المروي عنه انقطاع وهو بمنزلة الحجج
فيه **قوله** اسناد الاخر اتصال وهو بمنزلة التقدير واذا اجتمع الحجج والتقدير يرجح الحجج على التقدير علما
بين في محل والثاني ان حقيقة ارسال يمنع القبول فشمهته بمنع ايضا احتياطا ولا يخفى عليك
ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال فيه ولا شبهة وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة **قوله**
لا شبهة **قوله** الفتنة ان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والسالك لا يعارض الناطق
يعني ان عدالة المسند على ما هو الفرض تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند **قوله**
ان يكون المرسل سمع **قوله** فلا يقدح ارساله في اسناده الا في قبيل ذلك المرسل فانه قيل فلهي هذا كما
القبول لكونه مسند الكونه مرسله والكلام فيه لانه المسند قلنا المرسل اذا اسند من وجه اخر لا يقبل

٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

الرأي

الرأي والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمه امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث لانه
ربما يقدّر الوقوف عليه من جهة غير من العدل فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحريم وتحكيم
رأيه للضرورة فاذا حكم رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب توخاه ولم يتيسر بخلاف نقل الحديث للضرورة
فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرمه ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره
في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الاول الرأي وقبل في الثاني بلا تحكيم قلنا ان الضرورة في حل الطعام
والشراب وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والماء طاهر خلقة والعل
بالاصل ممكن صاخرهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب ضم التحريم اليه بخلاف خبره في الهدايا
والوكالات والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحريم جائز فيه لان الضرورة فيه لازمة فان كل من بيعت
هدية قد لا يجد خط عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالات وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق
هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبي اذا سقلا ما يقولان به فلا
تقدم الحجة بخبرها ولا يفوض امر الدين اليهما كما كافر على الصحيح على ما مر به فخر الاسلام مستدلا بان
خبرها لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية وهذا الولاية على الغير فرع الولاية القائمة التي تكون
على نفسه اذا الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها وليس للمعتوه والصبي ولاية
ملزمة على نفسه بالاجماع وانما ولايتها محجوزة لتصرفها حتى لو انضم اليها رأي وليتها كان ملزما
ابتداء ولو كان ملزما ابتداء لاحتاج الى انضمام رأي وليه واذ لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون
لها فرعها ايضا فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما اضر عن الصبي والمعتوه من
امور الدين هل هو من قبيل الولاية المتعدية الملزمة على الغير حتى يتمشى الاستدلال المذكور قلنا نعم لان
ما اضره من امور الدين لا يلزمها كونهما غير مخاطب فيصير الغير مقصودا بجبره فيصير من باب الالزام
بمنزلة خبر الكافر واما خبر المعتوه اي شديد الغفلة فلا ريب في السهو والغفلة ينسجج في الرواية بسبب غلبة
الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق في عدم قبول روايته وكذلك من يروي
ذكر وغفلة وغفلة عند العامة على ما في التقرير ولما الماسهل اي المحارف الذي لا يبال من السهو
والخطاء ولا يشتغل بتدراكه بعد العلم فهو مثل الغفلة اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون الرزم من الخلقة
واما خبر صاحب الهوى والبدعة فمنهم من يجب اكفاره ومنهم من لا يجب اكفاره فالاول يسمى الكافر
المتأول كغفلة المجسمة والثاني يسمى الفاسق المتأول كغير الفلاة منهم واختلفوا في القسم الاول
في قبول شهادته وروايته فقال بعض الامويين كلاهما مقبولة لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره فيحصل

الظن بعد قبحه فيقبل فيها وقال اكثر من لا تقبل شهادته ولا روايته لان الكافر ليس باهل لها وكذا
متأ ولا مستنفا عن المصيبة غير عالم بكفره لا يحمله اهلا لها فان اليهود لا يعلم بكفره ايضا وتورعه عن
الكذب كتورع النصارى فلا يلتفت اليه وكذلك اختلفوا في القسم الثاني ايضا فقال البراءة ومن تابعه
لا تقبل شهادته وروايته جميعا لمفقه وان جعل به لان جهله فسق انضم اليه فسق اخر فكان او بالبحر
وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادته العاقل انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطي مخطوئته
والفسق في الاعتقاد لا يدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعق في الدين وغلو في الاعتزاز بالمخطوئ
وهذا يحمل على الاعتزاز عن الكذب لانه اعتزازا واما روايته قيل فالمختار عندنا انها لا تقبل ان
دعى الناس الى بدعته ولا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الانقطاع الباطن واما النوع الثاني
منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو اربعة اوجه ايضا وبطريق ذلك بالعرض على اصول الاربعة
فان خالف شيئا منها كان مردودا على الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث قاطبة بنت قيس التي
عن لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت زوجها ابو عمرو بن حفص فلا تافان مخالفا لقوله ^{سكنوهن} ^{من حيث} ^{سكنتم} فانه يدل على لزوم السكنى والنفقة المطلقة للبتوة ثلثا او جميعا اما في السكنى
فظاهر حيث امر به واما في النفقة فلا قول من وجدكم يحمل عندنا على ما شئتم من قراءة ابن مسعود
^{سكنوهن} ^{من حيث} ^{سكنتم} وانفقوا عليهم من وجدهم والقراءة المشهورة بجوزها الزيادة على
الكتاب مثل حديث المشهور ^{فدل} ^{بالتحقق} ^{السكنى} ^{والنفقة} ^{للمبتوة} ^{المطلقة} فلا يقبل حديث ^{فانه} ^{لمخالفة} ^{ايه} ^{فكان} ^{مستنكرا} وقد روى ان عمر رضي الله عنه قال حين روى هذا الحديث لا ندع كتابا
ربنا ونسته نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت اصبغت ام نسيت فانها بالكذب
والفحش والنسيان لمخالفة الكتاب والسنة قالوا امراده بالكتاب قول من ^{سكنوهن} ^{من حيث} ^{سكنتم}
فانه يدل على ايجاب السكنى على الزوج نصا والسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة
فعلى هذا كان مخالفا للكتاب في حق السكنى والسنة المشهورة في حق النفقة ورده غير عارضا
وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه
انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا اجيب بان لما كان مخالفا للكتاب والسنة
لم يقبل قبول هذه الجماعة وسندوا على ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول
اما المعقول فلا الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم الشهرة في منته ولا في سند بخلاف
خبر الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والغرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم إمكان العمل

بهما

بها فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما او ظاهرا او نصا اما الخاص والنص
فظاهر لانها قطعي في مدلولها بالاتفاق واما العام والظاهر فتعد من جعلها ظاهريا يعتبر خبر الواحد
انما كان على شرائط عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلها قطعيا فلا يعمل
بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظن لا يقترن بمقابل القطعي فلا ينسخ به الكتاب ولا يزداد
عليه وفي كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الوجه عند من جعلها ظاهريا ترجيح الكتاب على خبر الواحد ايضا
لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشهرة فيها من حيث ^{المعنى}
فقط دون ثبوت صحتها وفي خبر الواحد في المعنى والمعن معا واما المنقول فلقوله عليه السلام يكتمكم
الا حديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق فاقبلوه وما
خالف فردوه وجه الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر المطلق بالعرض واجب
وفائقة الوجوب اما القبول والرد والموافق لا يرد فتعين المخالف لذلك واعتراضه عليه بالنقل
والعقل اما النقل فلان اهل الحديث ملعنوا في هذا الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث ضفة
الزنادقة وتركته الرواة وذلك دليل زيفه وقال بعض الاثمة ان في رواية يزيد بن ربيعة وهو
مجهول وتركه في سنده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب عنه بان محمد بن
سليم الجباري اوردته في صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان دل على عدم
كونه موضوعا على ما قاله يحيى بن معين لكن لا يدل على عدم كونه منقطعا وكونه اصدروا به مجهولا
واما العقل فلا خبر واحد وقد خص منه البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف ثبت
به مسئلة الاصول ولانه مخالف لعوم قولهم وما اتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة الكتاب موجبا
لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حق على ركنكم فكذا التام واجيب عن الثاني بان معنى
الاية ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق
انه من عند الرسول بالسمع منه او بالتواتر او الشهرة وجوب العرض فيما تردد لا بثبوت النبوة
عم اذ هو المراد بقوله اذا روى لكم عنى حديث فلم تكن هناك مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور
لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقا مع انه يعتبر في معارضة الكتاب القطعي حتى يخص به عموم الكتاب
ويزداد عليه فكيف يصح هذا اجيب بان الخبر المشهور وان لم يفيد اليقين لكن يفيد علم طائفة
وقريب الى اليقين لانه فوق الظن وتمام الكتاب وان كان قطعيا الا انه لا يكفر جاحده لاحتماله
فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو ما خالف السنة المشهورة

فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان المشهور فوق الواحد فلا يقبل عندهما رتبة
مثال على ما ذكره المحقق حديث القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على
المدعى واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفة واحد من احدهما انه عليه السلام قسم
فجعل البينة للمدعى واليمين للمنكر والقسم تناف الشركة ولو جاز القضاء بالشاهد واليمين
هذه القسم والثاني ان المتبادر اذا عرف باللام يوجب ~~اليمين~~ على المحصر على الخبر قيل ان حديث
القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى ولتشهدوا واشهدوا من حالكم
الاية ورد بانها لا تنافي في هذا التركيب فيفقد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه
قصر الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة للاستشهاد اذ العلم القاضي و
لو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا
عارضه دليل اخر سقط الاحتجاج به فلا يكون العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا
التركيب اذا وقع في بيان مبهم احتج اليه يلزم ان يكون حاضرا واللازم تأخير البيان عن وقت الحاجة
وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر فاد قصر ما كان البيان له والبيان للشهيد في الاستشهاد
فكان الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفى ما عدا
المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاختصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهوم
وانتم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب وما يخالف الحديث المشهور حديث
سعيد بن ابي وقاص ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال انقص اذا جف قالوا
نعم قال عليه السلام فلا اذن فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عزم التمر بالتمر فلا يمتثل بها
ورديها سواء وقوله عزم واذا اختلف النوعان فيسويها كيف شئتم فان الرطب ان كان تمر يعارض
بعارض الحديث الاول وان لم يكن تعارضا لثانيه فان قيل انه تمركنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفاتها
بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار باختلاف الصفة بدليل قوله عزم جيدها ورديها سواء فان
قيل لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرواءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة مطلقا
لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف مقبلا وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والصب قلنا ان المشهور
وهو قوله عزم التمر بالتمر لا يمتثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا سواء كانت في حال يبوسة
البولين او رطوبة او يبوسة احدها ورطوبة الاخر فكان اشتراط زيادة مماثلة باعتبار جودة

في احدها

في احدها على ما دل عليه حديث سعد فان التمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار ساقط
العبرة ~~بما~~ شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد وانما المقترن تفاوت يكون بصنع العباد
كالنقد مع النسبة وكذا اشتراط المماثلة باعتبار رومت الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة
ايضا وان كانت هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليه مقبولا والا
لما ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقل بغير المقل لكن لم يحز قلنا ان التفاوت
فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان ابا جحيم استدل بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمنزلة على طراز
بيع الرطب بالتمر كيلا يكيل لان التمر ينطلق على الرطب لفة وشرعا فاذا كان الرطب تمرا فقد جاز
شرط العقد وهو المماثلة كيلا حاله العقد فكان بيع احدهما بالاخر كيلا جائزا وقال ابو يوسف
ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعد حيث قال انه دل بشارته قوله ان ينقص
اذا جف علان الواجب اعتبار المساواة باعدل الاصول وعلنا اعتبارا باعدل الاصول يصير
الرطب اقل من اخرا التمر بالجفاف فلا يكون البيع جائزا لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار
باخرا التمر لا يجوز بيع ~~بغير~~ المقل بالمقل لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باخرا غير المقل
لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يقبلان خبر الواحد عند معارضة المشهور كيف
وانهما مباحان في رد خبر الواحد عند المعارضة بالمشهور بل لانها قالوا لا مخالفة بين حديث
سعد والحديث المشهور لان التمر لا يتناول الرطب في العرف بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا
اذا اكل رطبا لم يحنث في عينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو جحيم بانه قد ثبت ان الرطب تمر لفة
وشرعا واليمين قد يختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب ومنفرد
الى المنع قارة والاقدام اخرى فتعقد اليمين به فلا يفتل البيع عليه قيل ان حديث سعد ~~دور~~
لا يكونه مخالفا لحديث المشهور بل لانه دار على زيد بن عيشة وهو من لا يقبل حديثه الوجه
الثالث هو خبر الواحد الوارد فيما سمع به البلوي فان الحادثة اذا اشتهرت وحق الحديث وثبت
كان ذلك دلالة السهو كحديث جهر التسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان
يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وكذا ذلك في كتمان الحادثة مع انه معارض باحاديث اقوى
في الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت
لم يحل ان يخفى على الصواب ما ثبت به حكم الحادثة لجريان العادة في المستغاضة ما سمع به البلوي
فانه عزم لم يقتصر على مخاطبة الاحاد في مثل بل كان يبلفه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة

ولما يشتركون في شتمها بالحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو علمنا به لزم معارضة خبر
الواصلنا ذم معصوم النبوة بالدالة على صوب تبليغ احكام النبي ع ومما لا يتعدى مقالا
على الامحباب او الدالة الدالة على عدالة الصحابة فان قيل فليقل هذا لا يكون هذا الوجه وجهها من
الانقطاع بل من الانقطاع بوسطه معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بانه لما جعل امر
باعتبار انه يحتمل خلافا كرم احتمال المعارضة للقبضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث
لاشهر لتوفر الدواعي ومخوم حجة الكل اليه ومن كلام الشارح لمشارة الى القضية العقلية لكن
اعترض عن غيرها باننا لانعلم قطعية حتى يرد الخبر بمعارضة انهم الاصل الاشهر لكن رب اضطر
الخبر قلت ان توفر الدواعي ومخوم الحجة يقتضي قطعيتها واعترض على التمثيل بحديث الجهم بنية
بانه مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقضة فيه والوجه الرابع ما عرض عنه الصحابة بان
يختلفون في حادثة بارائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا
على وجود دليل اقوى منه فلا يقول بانه اصح من عبارة القدم فان صح دخول كل من الاقسام الاربعة
تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عن بل عبارة التتبع يشعرون انهم
الاخيرين مقابل المعارضة لادخل تحتها **قوله** اما من الروى عن الراوى فانه يسمى راويا باعتبار نقل
الحديث ومروياته باعتبار نقل السام عنه فلو قال اما من الراوى كان اصح من قوله في البردوى
قوله كنيين معارضين فانها لا تقبلان في تلك الحادثة وتقبلان في غيرها **قوله** وانكاره لهما مريحا به قال
مارويت لك هذا الحديث قط وكذبت على **قوله** سواء نفي ولم يصح عليه بان قال لا ذكر في رويت لك هذا الحديث
ام لم اروي **قوله** اما الاول انه تردد الروى عنه فاختلفوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجبانه من احوالنا
واختاره القاضي وخبر الاسلام وشحن الائمة وبعض المتكلمين واحمد في رواية انه جرح وسقط العمل
وقال الشافعي ومالك ومهما من المتكلمين واختاره محمد بن ليس جرح ولا يسقط العمل به مثله ماروان
سلمان عن الزهري عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها
باطل وقد سأل ابن جرير الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم يقر به الجهم عندهم ويقوم
عند الاخرين ولست بدوا بالنقل والعقل اما النقل فارواه ابو هريرة ان النبي ع صلى صلوة العصر فلم
على ركعتين فقام ذو اليمين وقال يا رسول الله اقصر الصلاة ام نسيت فقال لهم ان ذلك لم يكن
فقال ذو اليمين قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احقوا بقوله ذو اليمين
فقال ابو بكر وعمر بنهما يا رسول الله ققام واتم صلوة اربع ركعات وجب الاستدلال به ان النبي ع رد

حديث

حديث ذي اليمين ثم علم به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلم يقر به بعد الروى على به واما العقل فلان
الفرق الراوى عند جازم بالرواية عن الاصل المروى عنه وهو غير كذب له بل منكره انكار توقف على ما
هو الفرض فوجب قبول روايته رواية الفرج عن هذا الاصل المحصول غلبة الظن بصدقه لعدالة ونيان
الاصل لا يقدح في صدقه كما يقدح في جنونه الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول
فلان حديث ذي اليمين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر راوا عنه حديثا بل اخبرا ما وقع من الحادثة
وذو اليمين ايضا ما روى عن النبي عليه السلام حديثا بل اخبرا ما وقع من الحادثة ايضا والنبي ع ايضا ما
خبرهم بل بتذكره انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطا وكيف وان لم يعمل خبرهم
لزم ان يكون مقلدا لهم وهذا يجوز على الانبياء واما الثاني فلان الاصل كما يحتمل السهو والسيان والغلط
فذلك الفرج يحتمل ذلك فلهذا روايته عن الاصل خفاء الاحتمال سواء واذنا وبان ثبت التعارض بينهما
فلم يترجح قول احدهما ولست بدوا الاول بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التمسك بحديث
اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في سرية فاجبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انما تحفكت
في الزراب فضليت ثم سالت النبي ع فقال انما يكفينك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا
عنده لانه كان ثانيا لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس صامخا فيه ايضا لان عمار لم يكن راويا
عن عمر بل اخبره بالحادثة ثم روى عن النبي ع ولم يتذكر عمر واما عدم عمله بقوله فليس لانكاره
روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة ولهذا لم يتعرض الشارح الاستدلال بهما بل اكتفى
بالمثال المذكور ومن امثلة ذلك ان محمد اصبغ عرض الجامع الصغير على ابو يوسف انكر ابو يوسف على محمد
سنة مسائل انه ما وجد رواها له وصحها محمد ولم يرجع عنها بل امر على روايته تلك المسائل عن ابي
يوسف فدل هذا على ان محمد لا يسقط الخبر بانكار الاصل **قوله** اما الثاني اعلم ان الحديث امان نقل وظهر
او محمل او مشترك فان كان نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لمخالفة اياه
الا لاطلاعه على النسخ ولعل النسخ عنده لم يكون النسخ عنده من غيره من المجتهدين فلا يترك النص
لامحتمل وان كان ظاهرا فاحتمل الراوى على غير ظاهره فقد اختلف فيه فذهب الكرخي والكثير منا
والشافعي الى انه لا حجة بتأويله بل الا الى المحل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوى وتأويله
واجب لانه لم يحله القرينة معانية لان النبي ع لم ينطق بلفظ لتعريف الاحكام خاليا عن القرينة
والراوى عنه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلي للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن
الحسن البصري وعبد الجبار ان لم يكن لنا ويل الراوى وجه وقد علم ان الراوى علم مقصود النبي ع

وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص او قيل او غيرها
وجب النظر علينا في دليله فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك ولم يطلع على
ما اخذ وجب المصير لظاهر الخبر وان كان محملا او مشتركاً وحمل الراوي على احدى وجوهه فالاول
ان حمله على ما حمله الراوي لا مبرر ان الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن
والراوي منه شاهد ذلك فيكون اعرف من غير تعيينه احدى وجوهه رد لباقي الوجوه ويصح حمل
وان لم يكن حجة على الغير وتحقق ان الراوي اذا عين بعض محتملات المشترك او المحمل من الحديث وحمله
عليه فذلك التفسير منه رد لسائر الوجوه كونه لا يشبه الجرح بذلك التفسير لان المحجة هي الحديث
وتبا ويدل لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملاً للمعاني والوجوه لفته لم يكن تأويله مبطل لذلك
الاحتمال ولا يكون تأويله حجة على غيره ايضا كما جتراده فوجب فيه التأمل فان اتضح له وجوبه فاقول
الراوي وجب على ذلك المجتهدا تباعاً والاعمال بالتحقق من الدليل مثل حديث ابن عمر التبايعاً
بالخيار ما لم يتفقوا بحمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقل وقد اورد ابن عمر بالابدان وحمله عليه وقد
حل اصحابنا على التفرق بالاقل لان الحديث اشارة الى ان الراد التفرق بالاقل لانها متبايعان
حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها وبعدها فاطلاق اسم المتبايعين عليهم ما يجزى بطريق الاول
او الكون والحل على الحقيقة او في **قوله** بعد الرواية عند هكذا وقع في اكثر النسخ المقررة علينا والا
ترك كلمة عند علما وقع في البرز وهو لان المتقرب بيان حكم عمل المروي عند الراوي بعد روايته
لا حكم عمله بعد رواية السامع عنه **قوله** ان لو كان خلاف باطلا بان خالف لقلة المبالات بالحديث
اول لقلة او شيان فقد سقطت روايته مطلقاً لانه ظهر ان لم يكن عبداً او كونه مغفلاً ولا
مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل فاسقاطاً مقتض فلا يقدح في قبول ما روى قبل كالتوا
او من قلنا ان الحديث اطلق قد بلغ اليه ما يثبت في نسخة اقل من الرواية عنه من الاسناد
اليه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحيوة والعقل كانا ثابتين
قطعا فلا يظهر بها عدمها **قوله** صان للفظ به ان الراوي **قوله** والطعن امامي غير اعلم ان الطعن
الذي يلحق الحديث من قبل غير الراوي ينقسم الى قسمين الاولية القسمين ما يكون من قبل اصحاب
رسول الله وما يكون من قبل ائمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى
يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يجتهد واما الثاني فينقسم
ايضاً الى قسمين اما ما يكون الطعن بهما لا تفسير والى ما يكون مفسراً بسبب الجرح وما يكون مفسراً
ينقسم

ينقسم الى قسمين اما ما يكون ذلك مجتهداً كونه جرحاً والى ما يكون متفقاً عليه والمتفق عليه
ينقسم الى ما يكون الطاعن به موصوفاً بالاتقان والنصيحة والى ما يكون موصوفاً بالعصبية و
العداوة مثال الاول وهو ما حقه الطعن من قبل الصحابة قوله نعم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام تمسك به الشافعي فجعل النفي احدى الفرس تمام الحد لزيادة غير المحض وتمسك بقوله نعم
التيب بالتيب جلد مائة ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحض قلنا ان الخلفاء لم يملوا
بها وهم الائمة والحدود مقوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم وتبا
ان لا ينفي ابداً وقال على كفي بالنفي فتنة فعلم ان النفي الواقع من عمر لم يكن حداً عملاً بالحديث اذ لو كان
حداً لم حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الخلف منه فاللزم من مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك
بالارتداد لانه حق الله تعالى فعلم ان ذلك كان سبباً من مصلحة وهو مقوض الى رأي الامام كاتفي قول
الله هيئت المحنت من المدينة ومعلوم ان المحنت لا يوجب النفي حداً بالاجماع واذا كان النفي سبباً
لا حداً عملاً بالحديث يحل الحديث على النسخ او على الضعف **قوله** ولما امتنع عمره واعلم ان الامام
اذا فتح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاءاً ويقتسمهم وارضيتهم بين الفانيين ولما اندهم
احراراً ونفرت عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج وقال الشافعي ذلك في الوقت
دون الاراضي لانه نعم قسم خير وضيق حين فتحها وكذلك فعل في كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان
عمله افتح سواد العراق عنوة من عليهم برباقهم وارضيتهم وجعل عليهم الجزية في رخصهم والخراج
في ارضيتهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخير وغيرها ففرقنا ان ذلك لم يكن صماً
من النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز غيره والامام امتنع عمر رضي الله عنه **قوله** الحديث زيد بن الجهمي روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الامم ضحك منكم قهرهم فليعدوا لوضوءهم والصلاة جميعاً اي قهرهم وقضى
ذلك على ابي موسى الاشعري وعمل خلاف **قوله** وان كان الطاعن من ائمة الحديث اعلم ان الطعن
من ائمة الحديث لا يخلو ان يكون بهما او مفسراً فان كان بهما بان تقول هذا الحديث غير ثابت
او منكراً او فلان مشترك الحديث او ليس بثقة او ليس بعدل او جرح من غير ان يذكر الطعن
فهذا النوع من الطعن لا يصلح جرحاً عند الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة لظاهر الكل علم
باعتبار عقله ودينه خصوصاً في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالطعن اليهم ولان
قبوله يبطل السنن ولانه لا تقبل في الشهادة فكذلك الرواية وان كان الجرح مفسراً فلا يخلو
ان يفتره بشئ لا يوجب الجرح او يوجب الجرح والاول لا يصلح جرحاً بالاتفاق والثاني لا يخلو

اما ان يكون الجرح لذلك السبب متققا عليه او مختلفا فيه وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون متقصب
في المذهب او في الدين او في ما فيها فحين اقسام لا تصلح للجرح منها الا ما هو مفسر بالصحيح
اتفاقا من غير تعصب **قوله** سواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه واله او عن غيره من اهل البيت
خبر النبي عن غيره **قوله** او لا اي او لا مقصودة **قوله** كما خلا كفاة الفطر من كفارة الظهار والقتل واليه
فان الغالب فيها العبادة واما كفارة الفطر فالفالب فيها العقوبة **قوله** بالشرائط السابقة من العقل والقبض
والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد
ايضا حتى لا يقبل فيها اى في العبادات المذكورة الا رواية عدلين قلنا ان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع
الصحة فلا يقبل بخلافه احد في مقابلة اجماعهم ولان المقتر فيه رجحان جانب الصدق لا تنافي الكذب
وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا وجد الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء
همة الكذب وشرائط في الشهادة بنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره **قوله** فلا يقبل خبر الفاسق او
وقد ذكرنا تفصيلا في الانقطاع الباطل بنقصان في العاقل فارجع اليه **قوله** فاجبنا انضمام التحريم اي
لعدم كون قسمها مهدرا بالكلية او جينا انضمام التحريم به جبر لنقصان الفسق **قوله** واختاره المصنف
وهو مذهب الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجوب احدى الحاق خبر الواحد في باب الحدود
والعقوبات بالبينة بطريق الدلالة فان الاجماع منقطع على قبول البينة في الحدود وانما خبر الواحد وان كان
مستهد بها اربعة كما في حد الزنا لعدم بلوغها حد الشبهة والتواتر فالحق بها بثبوتها بحديث روي
الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما في افادة الظن فان البينة لا يفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما
لترجيح جانب الصدق والثبات بدلالة النص الذي ورد في زنا ما عرفت فان حد الزنا ثبت في غير ما عرفت بدلالة
هذا النص مع ان فيه شبهة وقد استدل عليه بما اوجب ابو يوسف حد الزنا بالواحدة بدلالة نص
الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة ودلالة الظني ظني ايضا
فان اجوز اثباته به **قوله** الواحد او انما القليل يعارض العام المخصوص دون الخبر الواحد استدلال
ايضا بان الحدود شرع على من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال طرح شبهة
مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد ان لو كان ذلك الاحتمال شبهة كما في احتمال الشاهد وغلطه ونسيانه
على مستهد به شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار ذهب المتأخرين حيث استدل
عليه به الدلائل الدالة على قبوله لا يخلو عن شبهة والعقوبات تندرج في الشبهة فاجاب عن دليل الجمهور
وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان الحدود انما ثبت بالبينة بالنص بخلاف القليل اذا القيس

ان لا يثبت

ان لا يثبت بها ايضا لانها من الشبهة والظن فلا يصلح مقياسا عليه بثبوتها بخبر الواحد والجواب عن انهم لم يحقوا
ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القيس حتى ان لم يصلح مقياسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنقطع
على ثبوتها بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فيثبت به الحدود بخبر الواحد
فانه ظني فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص قطعي ايضا وانما الثابت بدلالة
نص فيه شبهة فليس بقطعي ايضا كما في النص الوارد في رجحان ما عرفت فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالة الجواب عن
قولهم والعقوبات تندرج في الشبهة المتكينة في الدلائل موجودة ايضا في البينة لاحتمال الذنب
الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لاجاب الحد
ابتداء لان وجوب الحد ثابت بآية السرقة والزنا والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة بخلاف
خبر الواحد فان الحلام ههنا في ثبوت الحدود به ابتداء من حق من لم يثبت الحد في حق الكتاب وخبر الواحد المستند
لا في اظهرها رها به عند القاضي فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بخبر
لان لم يثبت بقطعي من الآية والمتواتر المشهور من الحديث بل يثبت ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يعني في عدم
الفوق بينها **قوله** ونحوها كالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين بان تزوج امرأة فاضره عدل واحد انما اختله
من الرضاع او اشتريته فاضره عدل واحد انما اختله من الرضاع والحرية في ملك اليمين باه اخبر عدل بانها
حرة الا يوين فان هذه الاخبار من قبيل ما فيه الرام محض فلا يقبل فيه خبر واحد ولو كان عدلا بل يشترط فيه
العدد والعدالة واعلم ان في ثبوت الرضاع بخبر الواحد خلاف مالك وفرقا عند اصحابنا بين الرضاع الطاري
والرضاع المتعاقب للعقد وقد ذكرناه في شرحنا على المتن في ارجح اليه **قوله** بدلالة الفطر لانهم يستفقدون بالظن
فيكون صحتها بالشهادة يلزمهم الكف عن الصوم فيكون مما فيه الرام محض فشرط العدد بخلاف عدل واحد
فانه محض حق الله تعالى فيثبت بخبر الواحد **قوله** لان العمل بالاصل ممكن وذلك لان الاصل في الماء الطهارة فيمكن العمل
به فلم يكن الضرورة لحجب القاصح لانه ان خبره لم يهدر بالكلية بل يقبل ولعدم اهدار فقه قلنا هم يجب ضم
التحريم بخبره ترجيحاً للطرف قول الفاسق على الاصل حتى ان الفاسق لو اضرب بجلسة الماء وكان في تحريمه كذلك
يترك الاصل ويعمل بخبر الفاسق ولو كان في تحريمه طهارة علمنا بالاصل **قوله** كقول العكيلي فان فيه الزام الكف
عن التمرق فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تعريفا في خالصه ليس فيه الزام عمل بالشبهين فان
كونها مما فيه الزام يقتضي شرط العدد والعدالة معاً وكونها مالا الزام فيه يقتضي عدم شرطها معاً فاشترطنا احدى
دون الاخر عملاً بالدليلين **قوله** في نفس الخبر لا بد اولا في بيان تحديده على ما شره قوله في نفس الخبر ثم بيان نوعه الى انواع واعلم
انهم اختلفوا في تحديده قيل لا يحد عصره على ما قالوا في تحديده العلم وقيل لانه ضرورة واختاره صاحب الفتح

ولست ادلو على ضرورة بوجهين احدهما ان كل احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا
فالخبر المطلق كذلك ضروري لانه جزء من المقيد وجزء الضروري ضروري فان قيل الاستدلال على كونه ضروريا بان
كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال قلنا كون العلم ضروريا كيفية حصوله وان يقبل الاستدلال والذي
لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو معرفة الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصله بالضرورة وبلا استدلال
لتناقضها حاصله ان يجوز ان يكون الشيء ضروريا وطريق العلم بضروريته كسبية وثانيها التفرقة بين الخبر والاشياء
بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا يكون الا بعد معرفتها فيكون تصور هاتين هما لان السابق على
البيد هي يد هي البتة واجيب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشيء ولا يتصور ذلك
الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتفيرا واذا تفيرا فحقول المعلوم ضرورة في ذلك الخبر الخاص
هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر الحقيقية فلا يلزم ان يكون ما هي
الخبر ضرورية حاصله الضروري هو حصول الخبر دون تصوره والنزاع في تصوره دون حصوله وعن الثاني
بان المميز بالضرورة هو حصول النسبة الخبرية والاثبات لا يتصورها ويلزم كون الحصول ضروريا بالتصور
والنزاع فيه والاكثر على انه يجب ثم اختلفوا في تحديد على اقول غرض الجمهور بانه هو الكلام المحتمل للصدق و
الكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والاشياء واحتمال الصدق والكذب والكذب بان ذلك
الكلام اذا لم يلاحظ فيه خصوصية المتكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان الحكم عليه
هو المحكوم به او ليس اياه كان مسالحي لا يتصاف بكل منهما بدلا عن الاضطرار على السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول
وبغيرها مما لا يحتمل الكذب قطعاً وخبر الكاذب ايضا مما لا يحتمل الصدق اصلاً واورد عليه بان الصدق هو الخبر
المطابق للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بها دور ودفع بان الصدق والكذب بينهما
فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بها ولو سلم انهما كسبان لكن الصدق عبارة عما مطابق نسبته
النسبية لنسبة الحاجة فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المعقولة تعريف
الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبرا عني مطابقة للواقع وعدم مطابقة له وما اخذ في تعريفه
الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب
ولا ينبغي عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان التصديق هو الاخبار بكون
المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبرية
الدور يتوقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين واتباعه بانه هو الكلام المقيد
بنفسه اضافة امر الاثباتا ونفيها وارادوا بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما

مرحوا

مرحوا واضربوا عن الكلام وتعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة وما انتظم من
المسموعة التي لا تتميز وقالوا هذا هو الكلام الذي سمي به الشخص متكاملا في اللغة واورد عليه بخلاف كلامه
لا يتناول تعريف المذكور للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وبهزمة
الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالمرحوا بالتزام انها ليس بكلام واضربوا عن تعريف الخبر بتعريف المقيد اضافة
امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيت النفي والاثبات المركبات الناقصة كالاضافية والتوصيفية و
المركبات التامة الانشائية بالقياس الى معانيها الحقيقية وبقيت بنفس المركبات الانشائية من حيث
اقدامها للوازنها الخبرية كإفادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بدورهم كون نحو الكلام
الذي لمزيد او ليس لمزيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتميزة ومقيد بنفس اضافة امر
الى امر اثباتا ونفيها لانها يفيدان اضافة غلام الى زيد اثباتا في الاول ونفيها في الثاني مع انها ليسا خبر
بل وصف لعدم احتمالها للصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل للجميع افراده واجيب بان المراد بالاثبات
والنفي في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها اغني ايقاعها وانتراعها وليس في شيء من المثالين ايقاع
ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيها اشارة الى حكم مقبول وعرفه عبد القاهر بانه القول المقضي بصحة
نسبة معلوم الى معلوم بالنفي والاثبات وهو قريب لتعريف ابو الحسين لان المراد بالمقضي هو المقيد
لغيره بنفس وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر معنوما اليه صفة المعلوماتية واورد عليه بانه يقتضي
ان لا يكون قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه لا ثبت ولا ينفي خبر الامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه
معلوم فخرج بقوله معلوم المعلوم مع انه خبر واجيب عنه بان ما لا يعلم بوجه من الوجوه اعني المجهول المطلق
له ذات وصفه فذلك الصفة اعني مفهومه لا معلومية معلومة لنا بل كاشفها كان مفهومه معلوم كذلك وتلك
الذات المتصفة باللامعنومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كاذ قولك ما لا يعلم بوجه من الوجوه صارت
معلومة بهذا الاعتبار وصاحبة لان يحكم عليها بانها متصفة بامتناع الحكم من حيث اتعافها بهذه معلومتها
باعتبار التوجه اليها بهذه الصفة كافية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في صد الخبر وصحة الحكم
عليها بانها لا ثبت ولا ينفي اي لا يحكم عليها اصلاً سوى هذا الحكم **قوله** وهو انواع اربعة شروع في نفسه
والتقسيمات باعتبارات مختلفة باعتبار فائده ينقسم المستوات ومشهور واحد على ما تقدم وباعتبار
حكمه الذي لا يشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم هنا هو الذي يفعل الخبر في خبره اغني ايقاع
النسبة وانتراعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق والكذب على ما مرح به السيد الشريف في اول كثر
الافتتاح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها على ما زعمه التقاضي في شمل ولا يلحق بينهما عند الجمهور

لان الحكم بالمعنى المذكور وانما الخارج فهو صدق والا فكلذب وقال الجاحظ ينقسم الصادق والمالك
ليس اياها لان الخبر ان يكون مطابقا للواقع او لا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا
والثاني اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة او لا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة
او لا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا فصارت ستة اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد
صدق والرابع وهو غير المطابق له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية وسطية بينها والاشبه بظواهر
واجب بقوله تعالى على الله كذا بالام به جنة ووجهه ان النبي يوم لما اضر عن نبوة حضر الكفار اخباره
ذلك بطريق منع الخلوة الافتراء واخبار من به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار حاله الجنون ليس بكذب
لانهم اوقوه قسما ولا يصدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لا اعتقاد الخبر
لا اعتقاد السامع وبان المعنى افسري ولم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراد قصد او لم المجنون
حاصله ان التردد بين الكذب وغير الخبر لان موثقه افسري ام لم يفتر بل مجنون فكان معناه اخباره
اما كذب او ليس بخبر مجنون وقيل ان الخبر مخبر في الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذي اعتبره الجمهور وتوهم
ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقد للمخبر او لا فان طابق واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سوا ذلك
انتفاؤه بانتفاء المطابقة والاعتقاد او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على
تفسير الجاحظ واما الكذب بهذا التفسير فهو اعراض عن الكذب بتفسير الجاحظ واستدلال بقوله تعالى اذا
جاؤك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يخبرهم يعلم انك لرسول الله والله يشهد ان الكذب
لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن رسالة محمد عزم وان طابق الواقع حيث
لم يكن معتقدا لهم فدل على اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله
ان المنافقون لكاذبون خبر ان اصدقاؤه يشهدوا لرسول الله والتكذيب متوجه
الى الاول لان شهادتهم وان طابق الواقع لكنهم لم يعتقدوا المطابقة فكانت خبرا كاذبا وورد بان
تقرير لذهب الخصم لان من ذهب ان صدق الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقدا لمخبره وان
انتفى اصدقاؤه وكلاهما كان كاذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر اما ان
صدق لخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق صادق قطعا والابطال دالة
المعجزة على صدقهم لكن لا يلزم ابطالهم في كل المراتب فظاهرة واما بطلان اللازم فلا دلالة
المعجزة قطعية وتختلف الدلول على الدلالات القطعية متمنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية
العقلية التي يتبع التخلّف عنها عقلا على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة المعجزة عقلية

يتمتع التخلّف عنها عقلا وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير
مقدور في نفسه لله تعالى كونه متمنعا ومن القطعية العادية التي يتبع التخلّف عنها عادة على ما ذهب اليه
اكثر المتريدين وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى خبره ثم صدق هذا النوع من الخبر اما ضروري او
نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفس العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر اى يكون فلو
للضروري بان يكون متعلقا معلوما لكل واحد من غير كسب وظن تكرار قول الواحد نصف الاثنين والنظري
مثل خبر الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعا بالنظر والاستدلال والحق
للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضا في العالم حادث وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدق ويمثل باخره
واما معلوم كذب كدعوى فرعون الربوبية وحكم اعتقاد بطلانه والاستشغال برده واما محتمل للصدق
الكذب بلارجمان كخبر الفاسق وحكم التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان جاءكم فائق بنبأ فتبينوا الآية واما ان
صدق لخبر الله المستبح للشرائط المذكورة للرواية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم اينا كان الخبر نفسه قط
النظر عما اضيف اليه محتمل للصدق والكذب **قوله** فانه محتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ومحتمل الكذب
يعنى اضافة الى الفاسق لا يخرج الخبر عن وضعه الا على معنى احتمال الصدق والكذب كما اخرج اضافته عن
الاصلي في الاقسام الثلاثة الباقية **قوله** لان مدلوله الاصلى واعلم ان الجملة الخبرية **قوله** كزيد قائم او ليس بقائم
مثلا مشتقة على حكم ايجابى او سلبى مفعول للمخبر في خبره هذا ويصير عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية
اعنى الايقاع او الانتزاع وهن النسبة الذهنية ان طابقت النسبة التي بين زيد والقائم في الخارج في الكيفية
بان يكونا ثبوتيين معا او سلبيين معا كان الخبر صادقا وان لم يتطابقا بان كانت الذهنية ثبوتية والنسبة
الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعر
نسبة اخرى في الواقع موافقة للاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلوله الخبر ايضا لكنها
بتوسط الاول والمقصودة بالا فادة في الكلام هي النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى ماصلة
كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثم قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله موه وكذب تخطف مدلوله عند فاقيل
فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا سيما في دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية
لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استدلال عقلى ومن العلوم ان
تختلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا وسط جائر كقولنا دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها
بالوسط عنها اول وهذا معنى ما قاله الشافعي ان مدلوله الاصلى هو الصدق واما الكذب احتمال عقلى لكنه يساوى
مدلوله الاصلى في احتمال الفسق **قوله** السماع اعلم ان وجوه الاخذ للمحدث وتعلم عن الشيوخ ثمانية

الاول وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قراء الشيخ الحديث عليك من كتاب او
حفظه باملاء او غير املاء وسمعت منه فتقول في حالة الادراك سمعت حدثنا فلان او اجازنا فلان او سمعت فلانا
يقول كذا والثاني القراءة على الشيخ وبسمها اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك المقروء
فراى بنفسك على الشيخ من حفظك او من كتابك او سمعت بقراءة غيرك على الشيخ ومنع ابو علم هذا
اليوم وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على جوازها واختلفوا في ان هذا اليوم هل يساوي الاول او هو دونه او
ثمة على ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينها وحكى عن الشافعي ايضا
وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني اي القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التلميذ لان رعاية
الطالب للشيخ عادة وطبيقة ولان فيه المحافظة من الطرفين بحفاظ القسم الاول لان المحافظة فيه من طرف
الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرق الى ترجيح الاول على الثاني قيل وهو الصحيح مستدلان بان ذلك طريقة الرسول
واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احواله عليه السلام لكونه محدثا ما عونا عن السهو في غيره واللام فيه
قوله فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم اشارة الى ان هذا اليوم من القرينة يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا
القول من التلمذ ليس بلازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وفيه غلطة
من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على ذلك ولم يذكر له مع اضافاته
وقهه ولم يقول نعم وبالله ذلك فالأخذ الصحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والثالث من اقسام
الاخذ الاجازة وهي دون الاولين بالاتفاق وهي تنقسم الى اقسام على تسنية والرابع المناولة وهي على نوعين
على ما ياتي والخامس المكتوبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب يسماع من فلان وغيره
ان ياذن له في روايته عنه والسادس الوصية بالكتب والسادس الوجادة بكسر الواو على ما فصل في محله فيذكر
استداه اي يذكر الحديث مستند للرسول **قوله** الاجازة وهي تنقسم الى انواع الاول اجازة معين لمعين الكتاب الفلاني
او المثلث عليه فخره **قوله** الثاني ان يفيد الشخص المجاز له دون الكتاب المجاز كما جرت لك جميع مسوعة **قوله** الثالث
ان يعجز المجاز له كما جرت للمسلمين او لكل احد او لمن ادركت زمانه الرابع اجازة للجمهور او بالجمهور فالاول
كما جرت للجماعة من الناس مسوعة والثاني كما جرت لك بعض مسوعة الخامسة اجازة المتعلقة بالشيعة
السادس اجازة للمقدم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ منه الثامن ما يتحمله المجتهد
يسمى قبل ذلك ولم يتحمله ليرويه المجاز له بعد ان يتحمله المجتهد التاسع اجازة المجاز كما جرت لك المجازية وتفصيل
للمفرد في كتب أصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقية روبا للاختصار
قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها يعني المناولة على نوعين الاول المناولة المقررة بالاجازة تأكيد

لها ولهذا النوع صور على ما في محله والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان يتناول الكتاب ويقول هذا
من حديثي او من سماعي ولا يقول له اردوه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها على الخطيب
عنه فرقة منهم من يحكيها واجازوا الرواية بها ورودها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لا تجوز الرواية بها قال
الزوي لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب الاصول **قوله** والمجاز له ان علمه قال البرصلي
انما تستعمل الاجازة اذا كان المجتهد عالما بما يتكلم به المجاز له من اهل العلم لانها توسيع وترخيص يتأهل
له اهل العلم ليس صاحبهم اليها قال وبلغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا لعمية الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال
عبد البر وهو الصحيح ولذا قال رحمه الله ان علمه حجت والا فلا وشار بعض الفقهاء بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق
عن شمس الائمة على القول الاول **قوله** ان كان في يد السجل علم ما يدل عليه ما ذكره في الشرح من الوجهين
لكن قوله والاى وان لم يكن في يد ~~السجل~~ ^{السجل} بل يقبل في الحديث يقتضى كونه قيدا لكل من الحديث
والسجل وقد يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيد للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان في يد ^{طريق}
الاول **قوله** اما غير فقيه اي ينتقل اليه **قوله** اداء كما سمع اي اداء المصنف كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان
الشاهد او المترجم اذا ادى المصنف من غير زيادة ولا نقصان يقال ان ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ
اخر **قوله** كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ومنه قالوا ان منافع المقتضوب من العبد والجوارى والجوان
والدور لا يضمن بل هي لفاسد بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المقتضوبة عندك يعني ان قبض
الفاسد العين المقتضوية قبض ضمان فيملك خراجها اي غلتها ومنافعه وكذا قالوا لئن شري عبدا
مثلا ثم اطلق على عبيد بعد زمان ويرده بعيب على بايعه فنافعه للمشتري لانه لو هلك عندك بغير
ضمان قيمته فيملك منافع بسبب وجوب الضمان عليه **قوله** لا ضرر ولا ضرار اي لا يضر الرجل اخاه
ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضرر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى الضارة
وهو ان تفر من ترك كذا المرفق **قوله** بهذا النظم الياء داخل على المقصور **قوله** خصصت بها
على صيغة المجهول والبار في بها داخل على المقصور ايضا **قوله** وكل بالتوبيخ اي كل احد سكت بها
في وجهه كانه جواب عما يقال لما كان المصنف هو المقصود من السنة ومن اللفظ ولا يمكن درك معاني
جوامع الكلام ينبغي ان لا يجب نقله فقال انه لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ
فكلف بما في **قوله** كذا في الكشف **قوله** فصل في بيان حكم فقهه عرم اي في بيان الاقتداء بالفعل
عرم اعلم ان الافعال على ضربين مالم يرد له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والسائم
حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بها ذلك الفعل او يقيح فليس هذا

الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احتذر عنه رحمه الله بذكر القصد وبالم صفة زائدة على وجوده
كأثر أفعال الكافرين وإنما تنقسم الأصناف والحق منها تنقسم إلى واجب وفرض ومباح ومكروه
والقبيح منها لا يخطئ ومكروه وهذه الأقسام سوى القسم الأخير لا يبيح ويحرم وتوهمها عن جميع القسمة
من الأنبياء وغيرهم وأما القسم الأخير فالأنبياء هم محصون عن الكبار عند عامة المسلمين والصفوة
عندنا خلافا لبعض الأشعرية ولم يعصوا عن الزلات وهي ليست من هذا الباب لأن عقد هذا الباب
لبیان حكم الاقتداء في أفعاله والزلة لا تصح للاقتداء إذا لم يخلو عن بيان مقرون به أما من جهة الفاعل
كقوله تعالى أخبرنا عن موسى عن حير وكن القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتل من عمل
الشيطان أما لأنه قتل قبل الأذن له في القتل أو لأن موسى عن حير مستأمنان فيهم وليس للمسلمين قتل
الكافر المحارب ولكنه كان ذلة دون مقصية لأنه لم يقصد قتله فكان ذلة وذلك لأن الزلة لم تفعل
غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصد قتل يوجب القصد فيها إلى عينها إلى الأصل
الفعل وهو مأخوذة من قول الرجل زلة في الطريق إذا لم يوجد القصد في الوقوع بل إلى المشي في الطريق فوسم
لم يقصد قتله بل ضرب بخلاف المقصية فإنها حرام قصد بعينه ولهذا اعصم عنها الأنبياء فان قيل إذا لم يكن الفعل
الحرام مقصودا في الزلة ينبغي أن لا يستحق العقاب به مع أنه يستحق بها قلنا إن الزلة لا يخلو عن نوع تقصير
يمكن للكلف أن يحتذر عنه عند التثبت والتحقق العقاب بناء عليه كمن زل في الطريق فإنه يستحق التوب
التثبت والتقصير قبل ليس معنى زلة الأنبياء عليهم السلام أنهم رلوا عن الحق إلى الباطل وعمه الطاعة إلى
المعصية بل معناها الزلل عن الأفضل إلى الفاضل والأصوب إلى الصواب وكانوا يعاينون بحال
قد رهم ومنزلتهم وأما من جهة الله كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى أى عصى بترك الأمر وإكراه
المنهى عنه بكل الشجر التي نهى عنها إلا أنه لا كان خطاء كان زلة لا مقصية ثم فعله عن ما ليس به
وما له النوم ولا بركة ان وضع فيه امر الجيلة كالقيام والقفود والاكل والشرب والتغنى وكذا
فانه مباح للنبي عن ولايته فلا خلاف في ذلك فليس مما نحن فيه أيضا وإن كان بياننا للمجل فاذ يكون تابعا
للمسلمين في الجهة من الوجوب والندب والاباحة اتفاقا فان كان المبين عاما لكل ففعل عام أيضا
ان كان خاصا فخاص فليس مما نحن فيه أيضا ومعرفة كونه بياننا للمجل أما بقوله وأما بقرينة أما القول ففوق
قوله عليه السلام فذوا عني سلككم وصلوا كما رأيتموه في أصل فان الأفعال الصادرة عن النبي في
الحج والصلاة كانت بياننا للمبشرين القويين وأما القرينة فكما إذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى
وقع الحاجة إلى بيان ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعل ذلك يكون بياننا لذلك المجمل بقرينة الحال القطع

يد السارق من الكون فانه بيان لاية السرق بقرينة الحال وكفى الأيدي مع المرفق فانه بيان لقوله
تعالى وايدكم لما المرافق وإن كان فعله عن محض صوابه عن كوجب التمسك من طاعة وإباحة
الزيادة على الأربع في النكاح ووجب الوتر على قوله فانه لا يشارك فيه الامة بالاتفاق فليس مما نحن
فيه أيضا وإن لم يكن فعله عن واحد من هذه الأقسام عنى ما يكون ماله النوم والسهو وما يكون
زلة وما وضع فيه امر الجيلة وما يكون بياننا للمجل وما يكون محض صوابه وهو محل النزاع فلا يخلو فعل
عن هذا من أن يعلم صفة من الاباحة والاستحباب والوجوب والفرض ان ما يقتدى به من أفعاله
عن منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة على المشهور وهو مختار في الإسلام وشمل الأئمة وأصحاب
الشارح أيضا وقال القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين ان أفعاله على الإسلام منقسم إلى ثلاثة أقسام فرض
ومحبة ومباح وليس في حق واجب لأن الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة ولا يتصور في حقه على السلام
لأن كل دليل قطعي عنده وقال صاحب الكشف وهو أقرب إلى الصواب وأجابوا عنه الأول بان هذا
نقسم لأفعاله عن بالنسبة البناء في تصوره الواجب أيضا لأن ثبتت بعض أفعاله عن في حقنا بدليل
ظني أو لا يعلم صفة فان علم صفة فاضلوا فيه على ثلاثة أقوال قيل وجب الاقتداء به على الوجه الذي فعله
عن في العبادات وغيرها وهو مختار المصحيث قال فامته مثل في تلك الصفة وقيل أمته مثل في العبادات
خاصة دون غيرها وقيل ما علم صفة مثل ما لم يعلم صفة على ما سلك في بياننا ولا يتبدل الشئ على مختاره
بثلاثة أوجه الأول ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفة عند كل حادثة و
يقتدون به من غير تكبر منهم كرجوعهم إلى تقبيل يدهم للحجر الأسود والتقبيد عن نسائه وهو صائم وهذا
دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمهم فيها علم صفة والا ما افاد المراجعة الثاني قوله قد كان لكم
في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر معناه شريعة دالة على لزوم الناسي الامام
أي من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا في أسوة حسنة وبذلك يحكم عكس التقبيل من ليس له فيه
حسنة فهو لا يؤمن بالله واليوم الآخر ولم يؤمن الحرام حرام مقدم الناسي حرام وكذا لازم الواجب
فالناسي واجب ومعنى الناسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعل مطلقا والافتادى بلانية معان العبادات
لا يتأدى بلانية الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين ضيق في
ازواجهم أي عيائهم أي ربائهم ووجه التمسك به ان الله تعالى على نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج
ادعيائهم بتزويج رسول زوجته دعية زيد فلولا لم يكن حكم الامة مثل حكمه على السلام في الفعل المعلوم
صفة لم يكن للتفصيل المذكور معقولا لا يلزم من نفي الحرج عنه نفيه عنهم وأن لم يعلم صفة فاضلوا فيه

على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهو مذهب الحنابلة وبعض المعتزلة وابن سريج وابن ابي هريرة
من الشافعية وقيل ان ندب وهو مذهب امام الحرمين وقيل الوقت وهو مذهب الفريسيين وجماعة اخرى
وقيل ان ظهر قصد العبادة فنذب بالايجاب وهو مذهب ابن الحاجب وقيل ان مباح في حقه عزم هو
مذهب واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى مستحق والترائد محتاج الى الدليل والمفروض
لان الفرض فيما لم يعلم صفة واذا كان مباحا في حقه عزم يجوز لنا الاتباع لانه بعثت لتقدي باقواله
وافعاله كاسرائيل الانبياء واستدلوا بالكون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والقياس اما الكتاب
فمن قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم الرسول فانتهوا فان أخذنا ما نأمر بالاعتدال والامور
ومما في به فعل الذي لم يعلم صفة فكان اعتدالا واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم به من غير
اعني قوله وما نهاكم ولا امرنا ولا الفعل فلم يتصل بمحل النزاع ومثله قوله تعالى فاتبوا امر الله والاتبوا
بمثل فعله فكان مثل فعله واجبا واجيب عنه بان المتابعة في الفعل انما هي اذا وقع على الوجه الذي هو المتبع
وذلك يقتضي العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم يعلم صفة والمراد بالمتابعة المتابعة في القول
اعتدال امره ونهيه او المراد بها المتابعة في القول والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذي لم يعلم صفة
ومثله قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة على ما تقدم بيانه انفا واجيب عن بيان التامس في
الفعل على الوجه الذي فعله عزم وذلك يستلزم العلم بالصفة والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به
فيما لم يعلم صفة وانما يصح فيما لم يعلم صفة واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما اطلع
فعليه صلاة الجنازة فهو الواجب فخلقوا انما هم فالهم النبي عزم لم خلقتم فخلقوا فقالوا
لانك خلقت فآمرهم على استدلالهم وبين علة اختصاصهم بالخلق حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال
اخبرني جبرائيل ان في احديهما قد راى فلولا ان الفعل الذي لم يعلم صفة واجب لما خلقوا وما امرهم
الرسول عزم على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم الواجب
ممنوع وانما خلقوا انما هم ندبا ولو سلم ذلك لم يكن من فعله عليه السلام بل من قوله صلوا كما رايتهم
اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة ورد بان هذا يقتضي سبق قوله صلوا لكن التامس
مجهول ولو سلم سبقه في الصلاة المطلقة وصلوة الجنازة ليست كذلك والثاني انه عليه السلام امر
اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا مالك يا رسول الله تأمرنا بالتمتع ولم
تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عزم لم ينكر بل عين عند التحقيق
فقال لو استقبلت مني استبشرت من امرى لما سقت الهدى اجمعوا لان معنى الهدى لاحتلت ولكن

لا يحل

لا يحل حرام حتى يبلغ الهدى محله فدل ذلك على ان فعله يوجب الاتباع والا لانكر عليهم ولم
يبين الفذر واجيب عنه بان عزم امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى اعترضوا
عليه بقولهم مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع انت فاني فهموه من فعله وهو ابعد من قوله في الآية
ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عني
مناسلكم لامر فعله ورد بان الامر بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني كان بعد ذلك عام
حجة الوداع فكيف يصح دليلا واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل اذا التقوا
الحنانان من غير انزال رجح عمر الحقول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله فاعتزلنا
فاجعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلولا انهم ان فعله عزم بوجوب الاتباع لم يجمعوا
على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما يستفاد من قوله عزم اذا التقى الحناتان فقد وجب الغسل
انزل اولم يرزل او من فعله عزم لكن لا من حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع ببيان القول
في وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثل موجبا واما القياس فلان فعله عزم لما لم يعلم
صفة دارين كونه للوجوب وبين غير فيحمل على الوجوب احتياطاً قبيحاً على قضاء خمس
صلوة تركت منها واحدة ونسيت فان كل واحدة منها لما دارت بين ان يكون هي المتركة وان
لا يكون وجب قضاء الجميع للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط بتحقيق في المقيس عليه
دون المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة او كان الوجوب هو الاصل فيبقى
بالاحتياط كصوم يوم ثلاثين من رمضان اذا غم ليلة الثلاثين فيحاط في مثل على حفظ الوجوب
واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في المقيس فالاحتياط لا يوجب الوجوب ورد بان لا ان
ان الاحتياط منحصر فيما ذكرتم لا يجوز ان يحاط به ايجاب ما دار بين ان يكون واجبا وغيره وان
ذكرتم من الفرق باطل عند المحققين كذا حققه الكل الديني في شرح المختصر واستدلوا بالقائلون بالنسب
بالسبب والتقديم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او ندب ولا سبيل الى الاول
والثاني وهو ظاهر ولا الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما اتاك
الرب ولم يبلغه والاعلم صفة وهو وظائف المفروض ولا الا الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن
لقوله تعالى لقد كان في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتبين الرابع وهو الندب
واجيب بان لا انهم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ما يدلك على اختصاص الوجوب
سلمانا ولكن لانهم لم يبلغه فان قوله لا يبعثون يدك على التبليغ سلمانا لكن ذلكم ينبغي الندب

ايضا بان يقال لو كان للندب الاستلزام التبليغ لقوله تعالى ولم يبلغ والا لعلم صفة واستدلوا
بان صفة الفعل هنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفة واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لا الاقتداء
عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن
الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك
في بروت الاباحة في حق عدم فيقتد به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل ولستدل القائلون بالتبطل
وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان ظهر منه عدم انه قصد حال الاتيان به القربة اذ لم يظهر
فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب
والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت
الابدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن راجحا واجبا لما ذكرناه فتعين ان يكون مندوبا
وان لم يظهر قصد القربة لم يكن فعلا راجحا على الترك فاما ان يكون مخطورا وهو نادر في فعل الاجل
عليه او مباحا لا خطر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم يثبت ابدليل الفرض
عدمه **قوله** لفعل حرام تركيب توصيفي لا اضافي **قوله** وان لم يخل عن بيان فيه ما فيه تأمل
قوله فصل في تقريره لما جعل تقريره عدم من السنة عقد لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر في بيان
الضرورة حكم تقريره عليه السلام واعلم انه قد اختلفت عباراتهم في تحرير هذا الفصل فخره
الشراح المحقق في شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان معلما
انه منكرا له وانما ترك انكاره في الحال لعلمه عدمه بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا لعلمه
بان انكاره لا ينفع في الحال لاصرار الفاعل عليه لا اعتقاد حقيقة وقد انكره اولا ولم يتزجر كذهاب كافر
الى كنيسته فلا دلالة بسكوته على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مباحا جوازا
ولا بد من ذكر هذا القيد وله تركه الشارح دل بسكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت
ان كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان كان مباحا لم يحرمه دل بسكوته على نسخ تحريمه والاى وان لم يدل
سكوته على جواز ذلك في الشق الاول وعلى نسخ تحريمه في الشق الثاني لزم ارتكابه عليه السلام بحرم
وهو تقريره على المحرم وارتكابه المحرم وان كان من الصغار الجائزة على النبي عدم عند قوم لكنه فلا
الغالب من حاله عدم بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالحكام ومنه ظهر ان المراد بالجواز قوله وانما
دل على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا هو المشهور في كتب
الاصول وذهب طائفة الى ان تقريره **قوله** عليه فيما لم يعلم انكاره لا يدل على الجواز في الشق الاول

ولا على النسخ في الشق الثاني مستدلين بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون لعلمه بان
الفاعل لم يبلغ التحريم فلم يكن الفعل عليه حراما وزده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم بلوغ
التحريم اليه غير مانع من الانكار والا لعلم بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب
حتى لا يعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم يتفرض له الشارح وحده الشيخ الكليني في شرح
المختصر انه اذا علم رسول الله عدم فعل مكلف ولم ينكره قادرا عليه فان كان الفعل مباحا لا يجوز
كفى كافر لا كنيسته فلا يدل بسكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك
بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل بسكوته على جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته
ناسخا لتحريمه والا لزم ارتكابه عدم فعلا محرما وهو ترك انكار ما هو محرم به قدرته عليه وقوله
والا لزم ارتكابه المحرم دليل للقبولين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخي يشتمل على قسمين
ايضا اعني مباح جوازه ومباح تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته عدم يدل على الجواز في
القسم الاول وان لم يدل في القسم الثاني اللهم الا ان يقال ان جوازه ليس مستندا من سكوته
عليه السلام بل من كونه مما لا يجوز نسخي فيكون كلام الشيخ مشتملا على القسمين لكنه مثل القسم
الاول الثاني بقوله كفى كافر لا كنيسته وترك مثال القسم الاول **قوله** فان قيل لفظا معاوضة
تقريرها ان دليلكم وان دل على استحسان الرسول مع سكوته ادل على الجواز لكن عندنا ما ينفيه
وهو استحسان الرسول مع سكوته لو كان ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا
بها كما استدلال الشافعي بها فيها لكن اللازم باطل فكذا اللازم ويجوز ان يكون منعا للقيافة
المعينة لدليلهم المطوي موضع المقام ان الشافعي لم يمسك في اعتبار القيافة في اثبات النسب
بإستشار الرسول مع سكوته وترك انكاره لقول المذنبين من نظر الزيد واسامة وصاح تحت قطيفة
ظهرت منها اقدامها فقال ان هذه اقدام بعضها من بعض على ما اخرج السنة في كتبهم
عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
نات يوم سورا فقال يا عائشة الم تران مجزرا المذنب دخل على وعند اسامة بن زيد وزيد
وعلمها قطيفة وقد غطيا رؤسها وبدت اقدامها فقال هذه اقدام بعضها من بعض قال ولما ان
القيافة حجة في اثبات النسب كما تبين بها وانكره ومن هنا قال اذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت
بولد فادعياه معايرج الما قول القائل ولا يثبت نسب منها وان لم يوجد قائل وقف حتى يبلغ
الولد فينتسب اليها ما شاء فان لم ينتسب لهما واحد منها كان نسب موقوف لا يثبت له نسب من غير

واعترض عليه القاضي ابو بكر باننا لا نعلم ان استنساخه وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيادة
في اثبات النسب اما عدم انكاره فلا يجوز ان يكون موافقة قول المدعي الحق كيف اتفق فيكون قوله
المدعي حقا ولو كان احتجاجة بالقيادة باطلا والنبى عزم انما افترس على القول لا على الاحتجاج ولما
استنساخه عليه السلام فلا يجوز ان يكون الحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم ائمة المنافقين
كانوا اطعنوا في نسب سامة بوادها وبياض زيد على ارواه ابوداود وكفى في الاثر ان يكون
القيادة حقا عند الخصم فان الالتزام لا يجب ان يكون بمقعدة حقة في نفسها بل يجب ان يثبت بها الخصم
والقيادة حقة عند الخصم فيحصل الالتزام بها ولذا استنساخها واجب عن الاول بان القول بالنبى
سند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا فلو كانت القيادة التي هي سند المدعي منكرا كان قوله
ايضا منكرا ولو كان قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقره عليه كمن لم ينكره عليه السلام فلم يكن منكرا
فلم يكن سنده منكرا وهو القيادة منكرا ايضا وعن الثاني بان الالتزام بالمنافقين يحصل بالقيادة حقة
او بالاطلة حصل الانكار ولم يحصل لا اعتقادهم انها سبب لشبوت النسب فانكار القيادة ليست
مانعة من الالتزام لان الالتزام يحصل بما لم يحصل وان انكره للخصم فلو كانت غير جائزة شرعا
لانكره الرسول عليه السلام ولو انكرها كما استنساخها بها فلم تستنساخها علم انها غير جائزة شرعا
ولذا التضعيف عدل الشارح عن جواب القاضي ابو بكر واجاب بما حاصل ان عدم انكاره عزم
لقول المدعي واستنساخه ليس لاعتبار قول المدعي بالقيادة بل لان المقادير والملتفت اليه هنا
هو شبوت النسب لا طريقة فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق اعني القيادة واستنساخها بالحصول
الحق من غير نظر الطريقة هو صواب ما بطل والحاصل ان سكوت النبى عزم واستنساخه لا يدل على اعتبار
القيادة اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح ولذا قلنا ثبتت نسب الولد المذكور انما لا بد من
معاقبة بما ذكرنا من عدم انكاره عزم القيادة واستنساخه معا قه بخلاف حديث المجتهد
انهم حكموا بنزول المطر بالتنجيم وانكره عزم مع انه من نزل المطر فقال كذب المنجمون لان
سندهم كان منكرا لا يناسب بل ينافيه فيه انه يجوز ان يكون الاستنساخ للحصول المقصود
او الحصول الالتزام بالخصم لا اعتبار القيادة فلا منافات بين انكاره واستنساخه في تامة الكتاب
والسنة لاستنباطها منها ولان البحث الاول مبنى على ما قصده الله تعالى في قوله قد اختلف
في انه عليه السلام ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد لها وهو لذا قال هل كانوا
متعبدين لاجوازها اذ لا خلاف في انه يجوز ان يتعبد الله تعالى بنبى عزم بشرية من قبله من
الانبياء وبأمره باتباعها كما يجوز ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرحوا به وانما

اختلفوا

اختلفوا في وقوع التعبد بها وذلك في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبد بشريعة
احد من الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منه جماعة من المتكلمين وابوالخير البغوي وابنه بعضهم
ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى
وقيل بما ثبت ان شرع وتوقف فيه بعضهم كالقائلين وعبد الجبار والثاني ان النبى عزم بعد البعث
وامنه هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم من الانبياء وهي مسألة الكتاب قد ذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لنبى فهي باقية في حق من بعده
قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتفاء فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة
ذلك النبى الا ان ثبت نسخها ونسكوها بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم اقتدوا الهدى
اسم الايمان والشرائع جميعا فيجب على النبى عزم اتباع شريعتهم ويقولون انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبىون الذين اسلموا والنبى عزم من جعلهم فوجب عليه الحكم بها وتوكل
نوع شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذين اسلم بما ايداه الله تعالى به من الايمان والشرائع والحيث
بتخصيص الهدى والى الدين باصول الشريعة على الايمان وبالمعقول ايضا وهو ان الرسول الذي
كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا يبعث رسول اخر بعده فكذا شريعته
لا يخرج من ان يكون معمولا بها يبعث رسول اخر ما لم يقع دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين
وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبد بشريع من قبلنا ولو
بشريعة كل نبى ينتهى بوفاة على ما ذكره بعض الاصوليين او يبعث نبى اخر على ما ذكره شمس الائمة
ويتجدد للثانية شريعة اخرى الا بما لا يحتمل التوقيت والانتفاء فعلى هذا لا يجوز العمل بها
الا بما قام الدليل على ابقائها بيان الرسول المبعوث بعده واجتمعا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقول
تعالى جعلنا منكم شرعة ومنها جازى كل امة جعلنا منكم شرعة وبعث الانبياء ومنها جازى طريقا ومنها
يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبى داعيا الى شريعة وان يكون كل امة مختصة بشريعة جازى بها
نبىهم والجواب عنه انه يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا افرادها فيجوز ان ينسخ
بعض افراد الشريعة السابقة في زمن النبى الاخر او شرع في زمن الاخر حكم لم يشرع في زمن
السابق واما العقل فهو ان الاصل في الشرائع الماضية الحضور لان بعث الرسل ليس الا البيان ما بالبيان
حاجة الى بيان ولذا لم يجعل شريعة نبى رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يأت الثانية بشرع مستان
لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث النبى الثاني لكونه مينا عندهم بالطريق الموصى فلم يكن في بعثه فائدة و

والله تعالى لا يفت رسولنا الفاضلة فثبت الاختصاص بزمان ويؤيد اختصاص شريعة بعض الانبياء
السالفة بزمان كشيخه وموسى عليهما السلام بقتل زمان واحد في مكانين معينين فان شريعة شعيب
مختصة باهل مدين واحباب الايكة وشريعة موسى مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه
هو الجواب عن النقل المذكور انما ذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فبالم
انتفاء على ان يكون شريعة لنبينا واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا ع كان اصلا في الشرايع
بدليل قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول معصدا لما علمكم
ليؤمنن به فانه من ابي الدلائل على انهم بمنزلة امته من بعث اخراجه وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون
نبينا ع تابعاً لشريعة من تقدمه والا لزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه حط من رتبته وقوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الاية على ميثاق في المذهب المختار والفرق بين هذين المذهبين ان احباب هذا
المذهب لم يشترطوا قصة الله او رسوله واشترطوا احباب المذهب المختار واليه يشار الشرايع
بقوله ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب به وذهب اكثر مشايخنا واختاره ابو منصور والظاهر
الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا
اذا قصصها الله تعالى او رسوله بل انما على انما شريعة لنبينا ع ما لم يظهر نسخها او لزومها علينا فلو
تبع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفيناه من عبادنا فان فيه مشاركة الى ان شرايع من قبلنا انما
يلزمنا على انما شريعة لنبينا لانما بقيت شرايع لهم فانه الميراث ينتقل من المورث الى الورث على ان يكون
ملكاً للورث ومضافاً اليه مختصاً به **قوله** واما بشرط القصة اي قصة الله تعالى او رسوله **قوله** او من سلم
منهم لجواز ان ياتوا من جملة ما صرفوا او بدلوا **قوله** وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة الحديث
فانه يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا يبعث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعة لو كانوا احياء وان
شرايعهم قد انتهت بشريعة وصارت ميراثاً له والتهوؤ التحير فان قيل هذا الحديث يدل على خلاف
المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرايع والحديث يدل على انه لو كان صيا
لا تتبع لكنه ليس بحج فلا يكون متبعا اجيب بان ذلك مستثنى نقيض المقدم فلا ينبغى **قوله** بطريق المهاداة
وفي الكشف هي مفاعلة من الهيئته وهي الحالة الظاهرة للشيء كان المتباينين لما تواضعا
على امرضى لكل واحد كجاء واحدة واختارها انتهى واليه اشارة المخرب حيث قال والتمها يتواضعا
الهيئته وهوان يتواضعا على امرضى تواضوا به وصيغته ان كلا منهما يرضى بحالة واحدة ويختارها
يقال هاهنا فلا فلا نا وتهايا القوم واما المهاداة بابدال الهمزة الغائقة انتهى **قوله** بقوله تعالى

شرب

شرب ولكم شرب يوم معلوم قال الله تعالى بطريق الاخبار في قصة صالح من الانبياء المتقدمة بينهم ان
الماء قسم بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج محمد به في جواز القسمة بطريق المهاداة
في غير النصوص عليه بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد
بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا ع فانه يبين احكام شريعة نبينا ع لا شرايع من قبل قيل ان المهاداة تسهل
في المنفعة والقسمة في العين وان قوله تعالى ونههم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
دليل جواز المهاداة وفي الكشف والصحيح انها بمنزلة المتراخي ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاداة **قوله**
واحتج ابو يوسف والذي ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الاية الكريمة على ذلك اتفاق غير مختص
بابي يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبل لما صح الاستدلال بكون القصاص
واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والصحيح في قوله تعالى فيها راجع الى التورية لان وجوب
القصاص من احكام التورية وقد قصصها الله لمحمد ع واما خصه الشارح بقوله تعالى يا يوسف لا يمتد
به على وجوب القصاص بين الذك والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا **قوله** ثم ان مذهب
الصحابي ايه لاختلاف في ان مذهب الصحابة اما ما كان او قاصيا او متقيا ليس بحجة على صحابي اخر سواء علم اتفاقهم
فيه او اختلافهم او لم يعلم شيء من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من
المجتهدين في ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم اعني انه نقل من صحابي واحد في زمن التابعين قول ولم ينقل عن غيره
ذلك ولا خلافة من الصحابة فان ما علم اتفاقهم فيه يجب على التابعين ومن بعدهم تقليده اتفاقا وانما
اختلافهم فيه لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحمد في رواية انه لا يجوز
تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لئلا يذهب الى سواء كان فيما يدرك بالقبيل او فيما لا يدرك
بالقبيل واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واحتجوا عليه بان قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ
في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كما ان المجتهدين اذا احتمل الخطأ لم يجز المجتهدين اخر تقليده
كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما ثبت عدم جواز تقليدهم
فيما يدرك بالقبيل لا فيما لا يدرك بالقبيل بل يدرك بالسمع فالاول الاحتجاج بالاصل اعني انه لا دليل على كونه
حجة فذهب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه بان لو كان قوله حجة كما
قول الامام والافضل حجة عليهم واللازم منتف بالاصح اما الملازمة فلا تلي شي بقدره الصحابة موصيا
لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لنا هذه النبي ع واهواله فلو كان ذلك موصيا

لاستلزام الحجية في كل علم وافضل من غيره والجواب عنه انه قيل مع الفارق ان العلم من غير الصحابة ليس
مثل الصحابة وهو ظاهر وقال ابو سعيد البرقي وابو بكر الرازي في رواية وجاء من اصحابنا يتكلمون
مطلقا سواء كان ما يدرك بالقبول او لا يدرك به وهو قول مالك في رواية وقول الثوري قدما واضارة
ففي الاسلام الامام السرخسي استدلوا عليه باذكر الشارح وقد يستدل بقوله من اصحابنا كالنجوم بايدهم
اقتديتم وكون الاقتداء بهم اعتداء وهو المعنى بحجية قولهم وحاصل ما ذكره الشارح الاوجهين احدهما
ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل في الصحابة مقدم على الرأي اما انه اصل فيهم فلا يمتنع
للبني عدم وامانه مقدم على الرأي فلا يمتنع الفتوى بالرأي لا يكون الا عند الضرورة فاذا اختلفوا والسماع فيه
محتمل فالظاهر انهم اقتصروا بالخبر لا بالرأي فان قيل لو كان ذلك مبنيا على السماع لاستدله وقال سمعته
من رسول الله واللازم باطل لان الغرض عدم فالمرزوم من بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من علمهم
كتان ما بلغ اليهم فدل على انه بناء على الاجتهاد اجاب عنه في الاسلام بانهم قد يكتفون عن الاستناد
عند الفتوى اذا كان عندهم خبر موافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لان الجواب ببيان السؤال اذ
فان سئل عن مستند الحكم وجب الاستناد واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاستناد وثانيها
ان رأيهم اصل فضل اصابتهم وما احتمل من الرأي فضل الاصابة او ما احتمل اصل الاصابة فزايهم
او ما اصابوا فلا يمتنع شاهدوا احوال طريق الرسول وم في بيان الحكم وشاهدوا احوال التي نزلت
فيها النصوص والمحال التي تنصيرها الاحكام ولان لهم زيادة حرص في بذل الجهد في طلب الحق وزيادة
احتياط في حفظ الاصاديق وضبطها وفضل درجته ليس لغيرها واما الثانية فلان عند تعارض
الرأيين وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأينا ورأيهم وجب ترجيح رأيهم
فان قيل ان تأويلهم مساو لتأويل غيرهم فيكون الفتوى بالرأي كذلك لان كل واحد منهما مبني على اعمال
الراي قلنا ان التأويل تأويل في وجه اللغة ومعاني الكلام ولا فريه لهم في ذلك على غيرهم من يعرف الناس
واما الاجتهاد فتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف احوال فيظهر لهم فيه منية بمشاهدة
احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي واليهما القاضي ابو زيد يجب تقليد من قبل لا يدرك لانها يدرك بالقبول
على ما ذكره الشارح بيانها وهما مذهب اخر تركنا ذكره مخافة الاطراب واعلم ان المناهج المذكورة في تقليد
الصحابة مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة لكنه لم يستقر مذهب ابي حنيفة وابو يوسف ومحمد على شيء
في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقبول ولم يقلدوا الصحابة الا ترى ان ابا يوسف
ومحمد لا تسمية مقدار المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط لان الاشارة اليه في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة

يصح بالاجماع فكذلك بالاشارة فعلا بالقبول وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابي حنيفة
فعل يقول الصحابة وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلثا السنة كالايسة والصفية لان الحيف
في حقها غير موجود الى زمان الوضع كما في الصفية الا وقت البلوغ فعلا بالقبول وقال محمد لا تطلق
للسنة الا واحدة قال وبلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعل يقول الصحابة وقال
ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك ان ضمان لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز
عنه كالسوقه ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عند كالفرق الغالب والحق الغالب والفارة
العامة لا يضمن بالاتفاق وروى ذلك عن علي فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال
الناس فعلا يقول الصحابة وخالفهما في ذلك ابو حنيفة بالرأي فقال انه امين فلا يضمن شيئا فعل بالرأي
الى غير ذلك من المسائل فليتصور من واحد اشارة الى الفرق بين المقنيين للفتويين فان المعنى
الثاني لا يتصور من واحد كالمعنى في قوله وعرفنا اتفاق المجتهدين انه اختلفوا في معناه العرف عرفوا
بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد اجماع
اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشترط اجماع امة محمد من لدن بعثته عم اليوم
القيامة وفي يوم القيامة لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو ما يمتنع به في اثبات الاحكام الثانية
انه لو اريد به اتفاقهم في عصرنا فلا يطرده فرض اتفاق الامة في عصر خلا عن المجتهدين فانه بعد
عليه هذا التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخوله المجتهد في الثالث ان غيرك
فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او عرفي كان اجماعا مع ضرورة هذا التعريف
لا قيد بالدينية واجيب عن الاول والثالث بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصرهم
لاجتماعهم ولا مطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا ممنوع عند هذا القول و
عرف في الاسلام وابن الحاميب بان اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصرهم امور في امور فعموا
الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امور الحروب ونحوها واعترض عليه
بان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ولا فلا معنى للوجوب وحده صاحب التنقيح والمصن
بالشرعي واعتدوا به عن الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره الشارح
من الوجهين فائدة باقية فيقود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد بان
اعتقده كلهم او في القول بان يتكلم كلهم بما يوجب الاتفاق او تكلم بعضهم به وكنت الباقين
الاول غريبة والثانية رخصة على مسيا في ذكره او في الفعل بان شرع كلهم في الفعل فيما كان من الفعل

وهو غلبة او شرح بعضهم فيه وسكت الباقين وهو رخصة او اتفاق بعضهم على الاعتقاد بعضهم
على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به في الكشف فعلى هذا يكون ان كلام المصنف لا ينافي
لانما في الجمع وقيد المجتهدين بامتناع اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واكثر من استغراقهم بالاعتقاد
بعض المجتهدين في عصره او امتدادا من اتحاد مجتهدي الامم السابقة فانه ليس بدليل ان دليلية
الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله في عصره من كلامه لكنه مبني على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
في المذهب والمجتهد في المسئلة اذ لم يبق المجتهد في المذهب الا اخر الزمان **قوله** نحو القوانين سهل
فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعي حتى لا يكون منكره **قوله** وعلى ديني غير شرعي اي ديني غير مدرك
بخطاب الشرع لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك الا بخطاب الشرع لا محض ولا بالعقل **قوله** اما الجس
ماضي في الاتفاق عليه ليس من قبيل الاجماع الشرعي بل من قبيل الاضمار فلا يشترط فيه الاجتهاد **قوله**
من حيث هو الظاهر ان قيد الجميع قوله فالاعتماد على ذلك على النقل لا الاجماع اي الاعتماد على ذلك الاتفاق على
النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امر مستقبلا واما من حيث كونه منقولا من صادق واقف على الغيب
فالاتفاق عليه من قبيل الاضمار عن الامور الماضية فيرجع الى المدرك بالحق ماضيا **قوله** لا يحصل بالاجماع
القطع فيها هكذا وقع في بعض النسخ بلا النافية وقد وقع في اكثر النسخ بدون لا النافية والصواب هو الاول
لان الكلام في الدين الغير الشرعي فالعقل لا يفتقر الى ادراك الدين الغير الشرعي اما بالعقل فان حصل اليقين
فالاعتماد على العقل لا على الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل فذلك الدين الغير الشرعي من قبيل الدينيات التي يحصل
بالاجماع القطع فيها فيلزم ان يكون ما فرضناه غير شرعي شرعا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعي
قوله ويمكن هو واعلم ان القائل بحجية الاجماع لا بد له من النظر ولا في ثبوت الاجماع نفسه ثم في ثبوت من اهل
الاجماع المجتهدين ثم في نقل المصحح به ثم في حجيته واما هذه المقامات الاربعة اشار رحمه الله بالترتيب
المذكورة في كل منها خلاف في المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه محال وليستدلو عليه
بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساوهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع تساوهم في نقل
الحكم اليهم عادة واجيب عنه باننا لانسلم ان الانتشار في الاقطار يمنع تساوهم في ذلك مع جددهم في الطلب
وتجهمهم عن الاول والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قصد في قهرية لا يطلب ولا يبحث الثاني ان اتفاقهم
اما عن سند قاطع او عن ظني ولما بها باطل اما الاول فلان العادة تحيل عدم نقل فلو كان لنقل اليها ولم ينقل
علم انه لم يكن كيف ولو نقل لا غنى عن الاجماع واما الثاني فلا يمنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح و
النظر واجيب عنه بالتمسك اما عن الاول فلان القاطع لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقل حصول الاجماع

الذي

الذي هو اقوى منه حيث لا يقبل النسخ اصلا وبارتفاع الخلاف المحجج بالنقل الادلة واما عن الثالث
فلان الظني قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والنظر انما يمنع الاتفاق فيما يخفى
ويصدق مسلكه لا فيما يكون جليا **قوله** خلافا لبعض حيث زعموا ان الاجماع على تقدير ثبوت في نفسه
ثبوت عن المجتهدين محال **قوله** مع جواز خفاء بعضهم عما لا يلزم الموافقة او المخالفة **قوله** منهم
او انقطاعه اي لطول غيبته فلا يعلم خبر اصلا **قوله** او ضوله اي الضلاله اند راسه فلا يعرف
لا اثر وكذا في اسره في مطبوره وتقرير الجواب ظاهرة **قوله** بان الاجماع المذكور اي اجماع الصحابة و
التابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون **قوله** وهو حجة قطعية فان قيل قد خالف فيه النظام و
الشيعة وبعض الحوارج فلم لم يذكره مع انه ذكر الخالف في المقامات الثلاث المذكور انما اجيب
بانه لا عبرة لمخالفتهم لكونهم قليلون من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه
ما فيه ثم المشهور ان خلافتهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية ولهم فيه دليل مزيف **قوله** فانه لم يرد
استدلو على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لا اجمعوا على تقديمه
على النص القاطع لكن اجماعهم على تقديمه عليه ثابت بالتواتر فيكون هو قطعي ايضا لان المقدم على القطعي
قطعي ايضا وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعي بخلاف الاجماع حيث لا يقبل وقد وقع
في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير فهو غلط فاحش لعله من طغيان قلم النسخ والآي وان
لم يكن قطعي مع اجماعهم على تقديمه على النص القطعي لعارضا اعلم ان هذا الاجماع اعني اجماعهم على تقديمه
على القطعي اجماعهم الاضري اعني اجماعهم على ان غير القطعي لا يقدم على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض
بين قولين مثل هذا العدد من العلماء المحققين وفيه نظر اما والا فلان تقدم الاجماع على النص القاطع وان نقل
تواتر استبعاد سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجته طائفة وكونه قاطعا طائفة ونقله المصحح به
طائفة واحتمال النسخ غير ناش عن دليل فلا عبرة به واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا
تقديمه على النص القاطع بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض الاجماع على تقدم
القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع مقدما على غير قاطع كون كل ما قدم
على القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض الاجماعين وثانيا انها انهم اجمعوا على القطع بتخلف مخالف
الاجماع وما لا يكون قاطعا لا يجوز القطع بتخلف مخالفه فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما الكثرة
فظاهرة واما الصغرى فلا ثبت ذلك عنهم تواترا والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء
المحققين من امة محمد على قطع امر شرعي من غير سند قاطع كيدل على ما اجمعوا على قطع فوجب حكم القاطع

تقديره قاطع يدل على القطع بخطئ مخالف الاجماع وفيه ايضا نظر اما اوله فلا بد ان يكون
قدم العالم واليهود على ان لا ينسخ بشريتهم والمضار على ان عيسى صلب وقطعوا بذلك ثم
لهم نص قاطع فانتقض به ذلك الدليل واما ثانيا فلا بد انما اثبتت حجية الاجماع بالاجماع والكلام في حجية
الاجماع الثانيه كالكلام في الاجماع الاول واثبتت حجية الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع وكلها
دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد يجاب عن الاول بان غير
وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين في امر شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع
الجمع القليل على غير امر شرعي غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الكثير من العلماء المحققين
من ائمة محد على امر شرعي قاطعين ومن الثاني بان الذي كونه الاجماع حجة واثبتناه بثبوت نفو قاطع
مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع
حجة ودلائلها على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كونه حجة فلا دور اصل فان كون الاجماع حجة
2 يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع
ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلائلها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة
مستفاد من التواتر ودلائلها على ثبوت النص مستفاد من العادة **قوله** وايضا قوله في اليوم
لكم دينكم حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم بالمال دين الاسلام فيجب له لا يكون شي من احكام
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث ما لم يبين بصرح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي
بحيث لا يصل اليه كل احد وحي اما ان لا يمكن لامة مستنبطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين مستنبطه للمجتهدين وحي اما ان
يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين في
القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة اذ لا عمل في القيمة حتى يفيد الاجماع فتعين مستنبطه
من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحي
لا يرضى للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد ولا يمكن اتفاقهم
على غير الحق والا كان الدين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه
فيجب اتباع الاليات الدالة على وجوب اتباع البينة وفيه نظر اما اوله فلا بد ان كون اتفاقهم على
الحق ووجوب الاتباع بهم لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما
ثانيا فلا بد ان لا يدل على حجية اجماع مجتهد في كل عصر لواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي

ما نطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبل ذلك العصر او بعد ذلك الاجماع لا يكون
حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان علمهم باصتهادهم لا باصتهاد المجتهدين واما ثانيا
فلا بد ان كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرائع لا ادراج حكم
كل حادثة في القرآن **قوله** لم يكن باقيا فيه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع
لان تلك المسئلة لم يوجد في الخارج بالفعل على الفرض متى ينقطع وذلك لانها لم تخرج من الحفاء الا ظهور
في زمن الوحي لعدم كون العمل الصالح ناطقا بها بل بقي تحت الحفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير
الخطا على اجماعهم باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الحفاء الا الظهور في زمن الاجماع و
بعد بل بقي في الحفاء وان اراد بانقطاع الوجود بالقوة اي وجودها في نفس الامر وهو لم ينقطع بالخطا
على اجماعهم بل هي موجودة في نفسها الا اضرا الدهر لا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الحفاء الا الفصل
فالاول ان يقال لوجاز الخطا على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لا فائدة في شرعية هذه المسئلة لعدم
العمل بها اصلا لا في زمن الوحي ولا بعده لعدم العلم بها **قوله** صيانة لعل قيد لقوله كرامة او من الله تعالى القول
فوجب القول على ما زعم تأمل **قوله** كان فاسدا الا وان يقول كان ناقضا **قوله** وركنه لما فرغ من بيان ثبوت
في نفسه ومن المجتهدين ومن بيان ثبوت عند المحجة به ومن بيان افادته انقطع شرع في بيان ركنه اي في بيان
باجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اي اجماع المجتهدين من ائمة محد في عصر على حكم شرعي وهذا
الاتفاق نوعان غزيرة ورضصة والغزيرة هي الاصل في الباب وهي التكلم من كل المجتهدين بما يوحيه الاتفاق
او علمهم كلهم فيما كان من باب العمل كعاطي العجين والخبز والاكحام ونحوها وهذا النوع اي اجماع العمل
يفيد الجواز لا الوجوب الامع قرينة تدل على الوجوب لما روي عبدة السلماني ما اجمع اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جاعهم على الاربع قبل الظرف فانه دل على ان اجماعهم العمل لا يدل على الوجوب
والا لزم ان يكون الاربع قبل الظرف واجبا لا جاعهم علا عليه مع انه سنة بالاتفاق والجواز المذكور
اعلم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب **قوله** والرضصة في الاتفاق سمي هذا القسم من الاتفاق
رضصة لانه جعل اجاعا ضرورة الاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفتق والتقصير في امر الدين
على مسياتي بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس بالضرورة بل هو اجاع في الحقيقة لوجود اتفاقهم
فيه حقيقة قول او فعلا ومصورة هذا القسم ان يذهب واحد من اهل الاجماع في عصر الى حكم في
مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه وانتشرة ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التكاليف
ولم يكن هناك ضوف فتنة ولم يظهر له مخالفات وفعل فعلا كذلك فيما هو من باب العمل كان

ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعي وبسبب اجماع اسكوتيا وانما اشترط مضي
مدة التأمل لان السكوت قبل حلال شرعا فلا يدل على الرضا وانما اشترط تقيت الفتنة لان ترك الاجماع
في حال خوف الفتنة امر متبادر مشروع رخصة فلا يدل على الرضا ايضا ولم يذكر المصنف هذا الشرط
ولا بد من ذكره وقد ذكره صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية او لافان لم يكن
فلا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لافان لم يكن بخلافه يقال ابو هريرة افضل ام انس
ابن مالك فترك الانكار علمي قال فيها قول لا يكون اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم
العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى
اذ لم يكن كذلك لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى فانه
مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله كنتم خير امة اخرجت للناس ثم
بالعرف وتنهون عن المنكر وان كانت اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد
فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا اسكوتيا عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعي
في عند العرض اي عرض الحادثة او الاشهاد عطف على العرض اي لشهاد الحادثة متصلة اي متصلة
العرض **قوله** فان المشهور عنه وهذا هو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا والقاضي الباقلازي
من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة والشافعي ههنا قول اخر ذكر المشهور هو المذكور في الكتاب
حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو المنقول عن الكوفي وبعض اصحاب الشافعي وحكى عن الشافعي ايضا
انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والسكوتون نفي يثبت به الاجماع وان انتشر القول
من واحد او اثنين والسكوتون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط
ان تراعى العرف واستدل على القول المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر **قوله** بعد اي بعد التأمل في الادلة
قوله او اعتقاد حقيقة كل مجتهد اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد لا يمنع من مباحثته وطلب
الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك **قوله** او لتوقير اي
لتوقير القائل او الفاعل **قوله** او خوف الفتنة وهذا مدفع بما ذكرناه من شرط عدم خوف
الفتنة **قوله** حتى سال ولو جعل امر سكوتة دلالة على الموافقة لما سأل ولو كان السكوت
دليلا على الموافقة لما سكت على رضى الله عنه مع كون الحق عنده في خلافه **قوله** فقال اي قال على رضى
الله عنه **قوله** كل اخفى من علمي قول قال **قوله** صيانة اي صيانة لعمري رضى الله عنه عن طعن الناس
بان اسكت المال في محال ذكره صدر الاسلام ابو اليسر منا واصحاب القواطم من الشافعي

ان هذا الاجماع اي السكوت لا يخلو من شبه لما ذكره المحضوم من الشبهة فيكون اجماعا مستدلا عليه
ويكون دون القواطم من وجوه الاجماع لكنه مع هذا احتج عليه مقدم على القياس ورد بانه على هذا
فرق بين قوله من قال انه حجة وليس باجماع وبين قوله من قال انه اجماع وكان التراجع لفظيا الا ان ثبت
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال
انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع ولكنه دون الاجماع قولنا وكالتص والمفسر من المحكم وان كان كل
واحد قطعي ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق
الفرق فان قيل لو كان قطعي يلزم ان يكفر جاحده او يضل وليس كذلك قلنا انما لم يكفر
لكونه متمسكا بدليل يصح شبهة الا يرى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر جاحده
بما يصح شبهة **قوله** واهله اه والغلم انه اجماع الالة محمد لانه انما صار حجة بالنصوص الواردة
بلفظ الالة بخلافه كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجمع امتي على الضلالة
وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته
على ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف فيه
فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني كالاطفال والمجانين والافقة فانهم
وان كانوا من الالة الا انه لا يتصور منهم وقا ولا خلاف وكذلك كل من سجد اليوم القيمة من الالة
فانه اعتبار به يؤدي الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم لا يمكن الا عند القيمة لا قبلها وهذا
لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم الشرعي والثالث كالمنقلد العام الذي
لا يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول ولا المجتهد
والمبتدع واختلفوا في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلازي الى اعتبارهم في الاجماع
مستدلين بان لم يسم الالة يتناول الكل الا انه خسر منها الصبي والمجنون والجن لعدم الفهم وعدم تصور
الوفاق منهم فبقى الباقي على حاله بدليل قوله عم ستفرق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا و
غيرهم الى انه لا عبرة بالاتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة و
اختاره المص وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واجتهد بالاول من المنقلد عاميا
كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع او غير عامي كالذي يعلم الاصول والفروع والعكس واستدل
عليه بوجهين الاول لو اعتبروا فاقهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم كمن
قطعا وتباين اماكنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعا ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان

يجاب عنه بانهم لم يبلغ في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل
فيكون خطأ فلو اعتبر في الاجماع جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللازم بالحل لا استلزامه
جواز اتفاق الامة على الخطأ فلذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه
خطأ لجواز صوابه الحق عقلا بناء على القول ان للعقل حكما في الشرعيات او توقيفا للحق من الله
وان لم يكن عن دليل سمي لان الدليل للتوصل لا المطلوب واذا حصل الخط بلا دليل سمي فلا حاجة
اليه والجواب عنه لا انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لا عن دليل خطأ على ما سأل بيانه
وقد استدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفة العلماء لا يعتبر
موافقة في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلا كالمجتهد الذي لم يوجد وقت
الانقطاع فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقة غير معتبرة بل المقلد
اولا منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلان لا يعتبر المقلد اولا وفيه نظر
لان هذا المجتهد انما لم يعتبر موافقة لكونه لم يوجد وقت الاجماع وانقراض العمر ليس بشرط
والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قبلا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة
من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالتأني عن الفائق واستدل
عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتمس قولهم انما ثبت باصلية اداء الشهادة لقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذ لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك
بناء على وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كابي الحق الشيرازي
وامام الحرمين يعتبر قول القاسق في الاجماع ولا ينفع الاجماع بدونه لان القاسق المجتهد لا يلزمه
ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينفع الاجماع عليه في حقه واجتهاده
بخالف اجتهاد من سواه واحترز بالتأني عن المستدعي ولستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب
او ماض او سفيه واما ما كان فلا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المستدعي لا يكون
من ان يكون بدنه يوجب الكفر بغير كماله الروافض والمجسمة او لا يوجب فان كان الاول
فلا نزاع في عدم اعتبار وفاته وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني فان كان بدنه
تضمن كفا اي يوجب لا بصره وهو المخطئ في الاصول بتأويل فيه الخلاف فمن كونه لم يعتبره
في الاجماع كالكافر الاصل ومن لم يكفره يعتبره فيه وان كان بدنه لا يتضمن كفا فيه ثلاث
مذاهب الاول اعتباره مطلقا ماله اليه ابن الحاجب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع

شاملة

شاملة لكونه من المجتهدين فلا ينفع الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل مقتضى و
وجود مقتضى غير كاف في الحكم مالم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو الحق **قوله** لم يكن
اجماعا وهل يكون حجة ام لا فقال الشارح المحقق في شرح المختصر لو نذر المخالف مع كثرة المجتهدين كاجماع
من عدل من صحاح على القول واجماع من عدل الاشرى على ان النظم ينقض الوضوء واجماع من عدل
باطل على ان البرد يفظ لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح
او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوا غلطا
او عدل كان في غاية البعد ويكون من قبيل الاستدلال **قوله** خلافا لما كان ينفع الاجماع باتفاق اهل المدينة
واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنقي خبثها كما ينقي الكبريت الحديد وجه
اجماعه به انه دل على نفي الخبث والخطأ خبث فيكون منقيا وما ينقي عنه الخطأ **قوله** حجة قال الشيخ
اكثر في حاشية المختصر طيبة على وزن شبيه اسم **قوله** من سماء المدينة لا وصف لكنه لا يثبت
حل تنقي عليه تأمل **قوله** فان ذلك ليس بشرط بل اجماع غيرهم من مجتهدين كل عصر حجة ايضا لانه اجماع
الامة من ائمة محمد فوجب اعتبار الادلة السمعية نحو تتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع امتي
على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة دليلنا ولان الامة كل متواطئة لا متشككة فاذا اعتبر اجماع احد
يقتضي الاضمار ايضا ولستدل الظاهرة ايضا بوضيعة احد عاماد كونه الشارح رحمه الله من انه لو اعتبر
اجماع غيرهم لا يبرح مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بيانه انه اذا كان في المسئلة خلاف بين الصحابة
ثم اجمع التابعون وجب ان ينفع الاجماع لانه لا انفعدا اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلا
ينفعده مع اوله وذلك يستلزم الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم
يشترط عدم خلاف سابق يمنع بطلان التمسك ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة
قبل مجيئ التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان مالا قطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولو كان
اجماع غير الصحابة صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجاميين واللازم بالمل بالاجماع فالملزم
منه بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا على مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم
مع ان الصحابة اجمعوا قبلهم على ان كل مالا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعاض
الاجاميين احدها اجماع الصحابة على ان كل مالا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد
في المسئلة الاجتهادية بعد انقضاء الاجماع فيها واجيب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع
على حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع انه حكم اجتهادي فيلزم

مخالفة اجاعهم وتباعد ورد بان اجاعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه
اي ان لا قطع فيه بجواز الاجتهاد فيه مادام لا قطع فيه نظره لاشي من الناس فيقطن مادام نالوا ووجد فيه
الاجماع زال شرط اجاعهم الاول فلا يلزم شي من الامرين اعني معارض الاجماع ومخالفة اجماع الصحابة اي
عدم اعتباره **قوله** فالتابع اي التابعي المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة وامام من نشأ
من التابع وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجاعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبنى على الخلاف
في اشتراط انقراض العصر على مسياتي فمن شرط ذلك اعتباره ومن لم يشترط لم يعتبره **قوله** لمعوم
الادلة السبعة اي القائمة في حجية الاجماع نحو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام
لا تجتمع امي على الضلالة قيد الادلة بالسبعة فان من استدلل على حجية الاجماع بالعقل فلا بد له
من القول بعدد النواتر فان الاجماع الذي لم يبلغ مجموع حد التواتر لا يقطع بتخطئه مخالفه ولا يعمد
على القاطع اجاعا كما استدلو عليه بها على ما تقدم من قوله وهو محجة عقلية عقلا **قوله**
وانقراض العصر معنى الانقراض عبادة من موت جميع المجتهدين الموجودين وقت زوال الحادثة
واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهد في عصره لحظة انعقاد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية
عن الشافعي وقال احمد وابن فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكونية
على ما مرنا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس شرط ذلك والا فلا واختار المصنف
المحققين واحج عليه بالسمع وقال لمعوم تلك الادلة السبعة فانها تدل على ان اجماع الامة
حجة من غير تعيين موت او انقراض عصره الاصل عدم التقييد وقد استدلل عليه ايضا بان
اشتراط الانقراض يؤدي الى عدم الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة والمحققين التابعين
في عصرهم كوزله مخالفتهم لعدم انعقاد اجاعهم لعدم انقراض عصرهم ولا يخلو اما ان يوافقتهم
التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجاعهم اجاعا وان وافقتهم والحق يتبع التابعين قبل
انقراض عصر التابعين كوزلهم مخالفتهم لانه لم ينفقد اجاعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجاعهم
اجاعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع قطعا واجيب عنه بان المراد انقراض عصر المجتهدين
الاولين عند حدوث الواقعة لا انقراض من يتجدد بعدهم فاذا انقضى عصرهم ولم يظهر
منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم خلافا لانعقاد الاجماع ولم يوثر حدوث تبع التابعين
بعد انقراض عصر المجتهدين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الانقراض اعتبارا وضروريا
ادرك عصر المجتهدين الاولين في اجاعهم مع جواز رجوع بعضهم قبل الانقراض على ما هو المختار

عند احد لا اعتبار موافقة من سيوجد في اجاعهم فلا مدخل للاحق فينعقد الاجماع الاولين
عند انقراضهم اذ لم يرجع واحد منهم ولا يوثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين واحج للشافعي
ثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل هو وقت انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا
فاذا انقرا اعتقادهم على حكم مضي وقت التأمل وان لم ينقض وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا
فكيف ان يكون رافعا فاحتمال رجوع الكل او البعض قبل انعقاد اجاعهم توهم الدافع وهو لا يكون
دافعا لاجاعهم واحتماله بعد انعقاد اجاعهم رافع فلا يكون رافعا وعن الثالث بانه قيل مع
الفارق اعني ان قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا **قوله** الاول ان اهل العصر الاول اختلف القائلون
بحجية اجاعهم من بعد الصحابة في شرط اخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع الاصح ومبوره
ان يختلف اهل عصره مسئلة واستقر خلافتهم بحيث صاروا اذ القولين مدعيها البعض والاخر مدعيها
لغيره فزيد الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل
يكون عدم الاختلاف شرط الصحة او لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وجماعة اهل الحديث الى انه
يمنع ويبقى المسئلة مجتهد فيها كما كانت لا يجمعها عليها واختلفت مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم
وهو الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف ويكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلث واختاره في
الاسلام والقفال الشافعي من الشافعية واختاره المصنف ايضا واستدل عليه بان المعبر اتفاق
مجتهدي العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل
على اجاعهم على تجوز الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو ميارضا لاجماع العصر
الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من التعارض تحطئة احد الاجماعين اجيب بان الام
لزم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على القولين دليل على اجاعهم على جواز الاخذ
بكل واحد منها وهو باطل لان **المصنف** المصيب واحد والاضر خطاء واجماع الامة على تجوز الاخذ
بالخطاء خطاء ولو سلم اجاعهم على تجوز الاخذ بكل منها لكن بشرط ان لا ينفقد اجماع قاطع
بعدهم على احدثها وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لو جاز في ذلك الاجماع لما كان ينفقد
اجماع على خلاف الاجماع الاول ولما زاد ايضا ان يخالف واحد الاجماع ويقعد ان الاجماع الاول مشروط
بعدم الثاني او بعدم **المصنف** الواحد المخالف ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فالاقول
ان ائقعدت والحق واحد منها يجوز ان يجوزوا والاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول
واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره وقال بعض مشايخنا

وقال بعض في حيزه في اختلاف بين علمائنا الثلاث فعند أبي حنيفة الخلف السابق انعقاد
الاصل وعند محمد لا يمنع وأبو يوسف مع أبي حنيفة رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف
السابق ليس بشروط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف أو لم يسبق
ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل لكونه خلافا لاجماع الاصل
ان اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجابري يصح ثم انفق
اجماع التابعين على قول عمر وذكر الكرخي عن أبي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا يستقيم
قالوا هذا دليل على ان اجماع جعل الاختلاف السابق مانعا عن انعقاد اجماع الاصل ولا يشترط انعقاد
الاجماع عدم الخلاف السابق على خلاف مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذا الرواية عن أبي حنيفة
ليست دليلا على ذلك بل تأويل هذا القول ان اجماع الذي تقدم المصالح الاختلاف السابق اجماع
مختلف فيه فان عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعل اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة
خبر الواحد حتى لا يكفر باجماع ولا يضل فينفذ قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد ولا يستقيم
لانه ليس مخالفا لاجماع القطعي لما ذكرنا الخلاف السابق يمنع اجماع على عدم جواز ففلي
هذا الفرق بين قول أبي حنيفة ومحمد في الاختلاف لا يمنع انعقاد اجماع الاصل الامم جهة ان اجماع
قال ان هذا اجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد وأصح للمخالفين ان اكثر
اصحاب الشافعي يوجبون اجماعا حاصل الاول ان المخالف الاول ولو كان واحدا لو كان صياحا
انعقد اجماع دون ذلك من الامة ولم يخرج بموت عن الامة ولم يبطل قوله فلا ينعقد اجماع
بدونه اما الاول فلا ينعقد لم يتفق كل الامة ولا بد منه واما الثانية فلا ينعقد لم يوضع بموت عن الامة ولم يبطل
قوله لبطل المذهب بموت اصحابها المذهب في حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقي فيها
اختلفوا فيه بموت ائمتهم اجماعا لان الباقي كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعبر عنه لا غير
بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم خبران والصيغة وقوله راجع الى الميت اي قوله في حال حياته
مقبول دليل لانه ودليل باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في اجماع فينتهي اجماع بعدمه
وتأنيها في تصحيح هذا اجماع تفصيل بعض الصحابة وكل ما كان كذلك باطلا فهذا باطل اما الاول فلا ينعقد
التابعين اذا انعقد على احد قول الصحابة يتبين ان القول الاخر خطأ بيقين فكان فيه شبهة بعض الصحابة
الاضلال اذ الضلال هو الخطأ بيقين واما الثانية فلا ينعقد بآب بن عباس انه ضل في انكار القول
فلا يابى مسعود في تقديمه في الارحام على قوله الفتاة وان اجماعا بعد ذلك على خلاف ذلك و اجاب

عن الاول بان حجة اجماعهم لا يتصور الا من الاحياء المعاصرين لاسيما الاموات فلا يضرهم في حياتهم
الاجماع الاصل فان قيل انه وان مات لكن قوله باق بقاء دليل فيض اجماع الاصل قلنا لان بقاء
دليل لانه ارتفع بالاجماع الاصل المنعقد بخلافه كالتقنين الذي ورد بخلافه نص فان يرتفع بذلك النص
وفيه نظرا ما اولاه فلا ينعقد الاصل لان اجماع الاصل مع الخلاف المتقدم حتى يصح القول ان دليل
ارتفع بذلك اجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان الجواب بتحقيق الزامه واما ثانيا فلا ينعقد
لا يصح جوابا عن قول الحنفية لبطل المذهب ولصار قول الباقي به وعن الثانية يمنع الملازمة على تقدير
وبمعنى بطلان اللازم على تقدير صحة اما الوجود في الكل او العدم في الكل اي كل المحل المتعدد وهو هو
السنة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعدّها باعتبار كونها من الزوج والزوجة **قوله** ان تفريق القام
متعلق بعقد **قوله** وكثرت الكل لانه تعدد المحل منها باعتبار كونها من الزوج والسبعة في الزوجة
باعتبار الخروج من غير السيلين والمس باعتبار صلاتي الفرض والتفريق **قوله** واذا اختلفوا على قول
ولستقر رأيهم عليها بحيث يكون كل من القولين مدعيا لصاحبه فهل يجوز لثالث احداث مدعوه ثالثة
مخالفا لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال ذهب اكثر العلماء الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الظاهريين
والشيعة الى جوازه مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالا مدي وابن الحافظ الى
التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز ولا يجوز واختار رحمه الله مع الاول ثم مثل له امثلة بعضها
ما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا ولا يخفى على عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة ما لا شك
ان القول الثالث فيها مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة ففيه نظر على ما سيظهر لك **قوله** وبعضهم
خصوا الخلاف في الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد استقرار رأيهم على القولين **قوله** لا يستقل
او مناسبة فعند البعض يرث الجد مستقلا لا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة ولستقر رأي الفريقين عليها
فلا يجوز القول بجرمان الجد كونه مخالفا لاجماع المركب في ارث الجد **قوله** القدر من الجنس عند الحنفية
او العلم مع الجنس عند الشافعية **قوله** او الادوار مع العلم والادوار مع الجنس عند مالك **قوله** ومع لا
اي القول الرابع مع الجنس لا ينفى المتنق عليه سارية الى ان القول الرابع في مسئلة الربو ليس ما ينفى المجمع
عليه مطلقا بل ينفيه صورة فقط وفي صورة اخرى لا ينفيه في لا يصح التمثيل بها لما نحن فيه اعني كقول
الثالث او الرابع مخالفا لاجماع **قوله** فالقول بعدم وجوب شيء منها يعني شمول العدم برفع المجمع واما احتمال
الوجود اعني تطهيرها فلا يرفع فليكون القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من
وجه كما في مسئلة الربو فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على اننا نقول لانهم ان شمول العدم ايضا برفع المجمع عليه

في هذه المسئلة كيف ان وجوب غسل المخرج خالف فيه ابي حنيفة وجوب غسل الأعضاء الوضوء خالف فيه
الشافعي فصدق ان شيئاً من الطهارة ليس مما يجب اجماعاً فيصدق ايضا ان احدهما ليس بواجب
اجماعاً فلا يكون شمولاً لعدم ولا شمولاً للوجود مخالفاً للاجماع **قوله** بعبوب الستة وهي الجفنة والجذام والبرص
والبهق والجرب والفتنة وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرحة والرتق والهرق
والمراد بالمحل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة **قوله** لم يقل به احدى
ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدم فلا يكون القول بالفصل مخالفاً للاجماع على ما يصرح
به **قوله** فالقول بثلاث الكلا احدىها قيل لا نسلم ان احد الشمولين اعني ثلث الكل او ثلث الباء
في صورتين ثابتت بالاجماع كيف وقد يصدق ان لا شيء من الشمولين يجمع عليه ما فيه من مخالفة
البعض ولهذا احدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بثلاث الكلا زوج وابوي دون زوجة
وابوي وقال تابعي اخر بجس ذلك فالقول الثالث لم يكن مخالفاً للاجماع ايضا **قوله** فشمول وجود
الناقضية اه فيه ان ناقضية المخرج من غير السبيل خالف فيه الشافعي وناقضية المس خالف
فيه اجماعاً فيصدق ان شيئاً من الناقضتين ليس مما يجب اجماعاً فيصدق ايضا ان احدهما
ليس بواجب اجماعاً فلا يكون شمولاً للوجود ولا شمولاً لعدم مخالفاً للاجماع على ما مر نظير انفا وفيه تفصيل
قوله فيما اتفقوا عليه احترز به عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه **قوله** كالصورتين الاوليين
كالصورتين الاوليين وكالنية في طهارة الوضوء والفعل واليتم فعند البعض تحب النية في الكل
وعند البعض في اليتيم فقط فالقول بشمول لعدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفاً للاجماع وكبر
وطهرها المشتري ثم وجدها عيباً فعند البعض لا يرد لها مطلقاً وعند البعض يرد لها مع ارضى الكفاية
فالقول بردها مجازاً قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفاً للاجماع **قوله** فعدم الاكتفاء بيان لما اتفقوا
عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفاً للاجماع **قوله** ليس الا مخالفة مذهب واحد من
وجه لا مطلقاً على ما يظهر بالتأمل في تلك الصور **قوله** او قول صاحبه فان قيل ان كلام الطرفين انما هو
الاخذ بقول لا يقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهب قلنا معناه ان كلامها واجب
الاخذ بقول او يقول او يقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج عن قولها فيجب الاخذ بواحد منها الا انه لو
الاخذ بقوله على وجه التصويب مع احتمال الخطأ ويقول صاحبه او يجب الاخذ مع احتمال التصواب
قوله والمنفي القول بمنفيهم اي الذي نفيه بعض المتأخرين في قولهم هو القول بنفي المتقدمين القول
الثالث لا حالم يتعرضوا وكتوا عند نفي القول بعدم الثالث **قوله** والاى وان كان عدم القول

بالمسئلة كيف ان وجوب غسل المخرج خالف فيه ابي حنيفة وجوب غسل الأعضاء الوضوء خالف فيه الشافعي فصدق ان شيئاً من الطهارة ليس مما يجب اجماعاً فيصدق ايضا ان احدهما ليس بواجب اجماعاً فلا يكون شمولاً لعدم ولا شمولاً للوجود مخالفاً للاجماع

بالتفصيل

بالتفصيل والثالث هو القول بعدمها او مستلزماً له لزم على كل مجتهد اه وجب للائمة ان موافقة لصحاح
او مجتهد في مسئلة يستلزم عدم القول بمخالفة له وعدم القول بمخالفة له يستلزم القول بعدم مخالفة
له على الفرض المذكور والفعل بعدم مخالفة له يستلزم موافقة له في جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان
اباح وافق ابن مسعود في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافق في ان المحرم من الارث يجب فيه
عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقة له في مسئلة انما يستلزم عدم القول بمخالفة له في تلك المسئلة فقط
لا غيرها وعدم القول بمخالفة له في تلك المسئلة يستلزم القول بعدم مخالفة له في تلك المسئلة ايضا
ولا يلزم موافقة له في جميع المسائل **قوله** بل الثاني في التمييز توضيح ان اكثر العلماء من المتقدمين ذهبوا
الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز اعدائه مطلقاً لكونه مخالفاً للاجماع على عدم
الفصل او على عدم القول الثالث ولا يستلزم تحق كل الامة وذهب بعض الظاهريين والشيعة من المتقدمين
الى جوازه مطلقاً ولا يتدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وقضيه بعض المتأخرين وقال ان يستلزم القول
الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك بل وافق كل واحد من القولين من وجه وظاهر
من وجه يجوز ولا يتدلوا عليه بان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كإثبات الصورين الاوليين من الصور
المذكورة لا مخالفة مذهب في مسئلة واخرى اخرى كإثبات الصور فاه القول الثالث فيها موافق لكل
من القولين من وجه ومخالفة من وجه على ما عرفت فلا يكون مخالفاً للاجماع وقصد وادب الرد على المتقدمين
بان احدث مذهب القول الثالث ليس بمنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها فاطلاق المنع والتجوز
ليس بصواب ورده بعض المحققين بان المفهوم من ادلة المانعين والمجوزين من المتقدمين هو اطلاق
في المنع والتجوز بالتفصيل المذكور بقده غير مفيد ان لم يذكر في دليل التفصيل ما يبطل دليل المانعين بل
قالوا ان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب في مسئلة وهذا البطلان لان المانعين
يسلم ان المنوع مخالفة الكل لا مخالفة البعض ويقولون ان الصور كلها مخالفة على ما ذكره رحمه الله ايضاً
بل الثاني ان يبين ما يمتنع به بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقيقة القول بالتفصيل وبطلان ما ذكره
المتقدمون من اطلاق المنع والتجوز لكنهم لم يبينوه فلا بد من بيان وهو ان المقصود ان كان الزام
فالتمسك بعدم القائل بالفصل والاجماع المركب صحيح في جميع الصور فيكون القول الثالث باطلاً مطلقاً
كما يقال في الزام الخصم اما ان ثبت ولاية الاجبار للاب او لا ثبت فان ثبت للجد ايضاً والا فلا لعدم
القائل بالفصل فيقبل الزام الخصم كما يقال في وجوب الزكاة في الحلي في الزام الشافعي ان الوجوب في الضار
من ان يكون ثابتاً اولاً فانه كان ثابتاً يكون ثابتاً في الحلي ايضاً قياساً وان لم يكن ثابتاً في الضار يكون ثابتاً في الحلي

اذ لم يثبت في المحل يلزم العدم في الضار مع العدم في المحل وهذا باطل كونه مخالفا للاجماع المركب على شمول
الوجود لان الوجوب في المحل ثابت عندنا وفي الضار ثابت عند الشافعي فيكون شمول العدم مخالفا لهذا الاجماع
المركب وهذا وان لم يقدح حقيقة الوجوب في المحل عندنا لكنه بعيد عنى ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب
في المحل يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي واما ان كان المقصود اظهار الحق والتمسك بهما لم يقبلوا
والقول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا في امر واحد حقيق شرعي يكون القول
الثالث مستلزما لابطال الاجماع فيصح التمسك وان لم يشتركا فيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا
او كان واحدا لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استدلاله بابطال المجمع عليه فلو
التمسك فالاولى ان المشترك منهما في امر حقيق شرعي كسئلة العدة المتقوة عنها زوجها والجد
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالشرع وحدها وان الجدا يحرم وكلاهما
امر واحد حقيق شرعي اى ثبت بالشرع وكسئلة وجوب النية في طهارة الوضوء والفعل
التيهم فان القولين اعني وجوبها في الثلاث عند الشافعي وفي التيمم فقط عندنا يشتركان في امر شرعي
وهو وجوب النية في الطهارة الا ان الشافعي اوجبها في الثلاث وعلما ان الواحد وكسئلة البر
التي وطئها المشتري ثم وجبها عيبا فان القولين اعني عدم ردها مطلقا ووردها مع ارش
البكارة يشتركان في عدم الرد مجانا وهو امر شرعي فالقول الثالث في هذه الصور الاربع باطل
مخالف للاجماع وكسئلة ذات الزوجين احدى اهلها حاض والاخر غائب فان القولين يشتركان
في اثبات نسب الوليع احدى اهلها وان الثبوت من احدى اهلها في الثبوت من الاخر حكم شرعي
الشرع يعنى الافتراق في صورتين حكم شرعي فاصدا القول الثالث بطل سواء كان قولنا شمول
الوجود اعني ثبوت النسب منها جميعا او بشمول الفسخ اعني ثبوت من واحد منها املا
الثاني اعني عدم اشتراك القولين في امر واحد شرعي كسئلة الربوا فخلته القدر مع الجن والطمع
مع الطعم والادخار مع فان القولين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعي فان قيل كان
في عليته الجنس قلنا كون الجنس علة ليس حكما شرعيا بمعنى لا يدرك لولا خطاب الشرع على ما هو معنى
الشرعي بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور ليس امر واحد حقيقيا بل هو واحد
اعتباري ولو سلم انه واحد حقيق لكنه ليس حكما شرعيا فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما
مسئلة الخارج من غير السبيلين ففيها تفصيل وهو ان القولين اعني وجوب الوضوء وخل
المخرج يشتركان في امر واحد شرعي وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم

فهو

فهو باطل كونه مخالفا للاجماع المجمع عليه اعني وجوب احد الفسليين وان كان شمول الوجود اعني وجوب الفسليين
مخالفا لكونه مخالفا للاجماع فيكون جائزا فان قيل الافتراق اعني عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون
الاجتماع اعني شمول الوجود مخالفا للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امرا واحدا لكنه ليس بحكم شرعي
لان الشرع لم يحكم بان المناقاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم احدها وجود الاخر بخلاف
ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما في مسئلة ذات الزوجين احدى اهلها حاض والاخر غائب على ما
ذكرناه انفا وكسئلة المخرج من غير السبيلين والمسي ما كان المحل متقددا فان القول الثالث
فيها سواء كان شمول الوجود اعني الناقضية فيها او شمول العدم اعني عدم الناقضية فيها لا يكون مخالفا
الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر واحد سواء كان كل من القولين امرا ملما اعني الانتقاض في المخرج
وعدمه في المسي عندنا في وعك عند الشافعي واما واحد احدى اعني الانتقاض في المخرج مع عدمه في المسي
عندنا في وعك عند الشافعي فان قيل انها قد اشتركا في احد الافتراقين اعني انتقاض المخرج في المسي
او بالعكس قلنا ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعي فان قيل انها يشتركان في عدم جواز الصلوة وهو
حكم شرعي فان من احتجهم ومنى المرأة لا يجوز صلوة بالاجماع اما عندنا فلا احتجام واما عند
فلان فيكون القول بشمول العدم بطلا للاجماع قلنا اجماع بطلان الصلوة بها ممنوع لجواز ان يكون
ابوح مخطئا في ناقضية المخرج مصيبا في عدمها في المسي والشافعي يكون مخطئا في المسي مصيبا في
المخرج اذ ليس من ضرورة كون مخطئا في احدى اهلها كونه مخطئا في الاخر وهو القول بشمول العدم
فلا اجماع في بطلان الصلوة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا وقس عليه باق الصور يعنى اشتراك القولين
في امر واحد شرعي بطله الثالث فاحداث الثالث باطل والا فلا **قوله** على ان التمسك اى التمسك بالافعال
بعد القائل بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعضه لا بد من ذكره وان تركه الخارج
مشهور في المناظرات فلا ينبغي ابطاله بما ذكره المفصلين في مقام استدلالهم اعني ان المنوع مخالفة
الكل **قوله** كما يقال الوجوب في الضار اى لا يخفى عليك ان هذا يصلح نظير التمسك بالاجماع المركب في المناظرات
لا التمسك بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان ثبت ولاية الاجبار لالاب او لا فان ثبت للجد ايضا
والا فلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظر بحث لان قوله والا لاجتماع العدمان ممنوع وهو ظاهر
بل الصواب ان يقال الوجوب في الضار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في المحل ايضا
قياسا وان لم يكن ثابتا في الضار يكون ثابتا في المحل اذ لو لم يثبت في المحل يلزم العدم في الضار مع العدم في المحل
فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع في التوضيح وعلى نسخة الخارج ساقط من قلم النسخ والا لا وجه

لقوله والا اجتماع العدمان فيقول النكاح بالقول بعدم الغائي بالفصل والاجماع المركب بل بالحق
الاصابة اه كانه سبيل الهدى من سبيل الضلال والمسلم ان النكاح في الخطبة فيرأى ان في مقام التحقيق
سبيل الهدى في مقام الالتزام على ما ذكره انما كالاختراق في عالم حكم الشرع وقد ذكرناه انما كانه
القول بموجب تطهير المخرج فان القولين يشتركان في وجوب التطهير وهو امر واحد شرعي والقول
الثالث اعني شمول الوجود لا يبطله وان شمول العدم فيبطله على ما مر في **فصل** فيفيد اليقين ولا بدوا
عليه بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس فان الخيرية توجب الحقيقة فيما اجمعوا عليه اذ لو لم يكن حقا كان خلافه
لقوله تعالى فانما جاء بعد الحق الا الضلال ولا خفاء في ان الضالين لا يكون خيرا لهم وبقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا فان الوساطة هي العدالة بين الاطراف والتعريف وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم
وتنفي الزنج عن سواء السبيل وبقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين قوله ما تولى ونفله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال به انه قد جمع بين مشاققة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاققة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد
فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمنه المشاققة فائدة بل يكون قبيل الان ضمن المباح الا الحرام فيجوز اذا
كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب
اذ لم يتركوا سدى وقد قال تعالى قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عينا ما اتى النبي به
لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعني الاتباع غير المعطوف
عليه اعني المشاققة في هذه الآية والمعطف يقتضي المغايرة بينها ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين احكاما لا يدل على ما اتى به الرسول عدم اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عدم غير سبيل
المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مكملا ما اتى به
النبي عدم ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به النبي عدم فان شرط في كونه
واجب الاتباع اجماع الامة حصل المطلوب وان لم يشترط في عدم الاجماع اذا كان واجب
الاتباع في الاجماع بالطريق الاول فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مكملا ما اتى به النبي عدم ومن
غيره فما اتى به النبي عدم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد المذكور
اجيب بان الجزء لا يكون غير الكل وان لم يكن عينه وبقوله عدم لا يجمع اعني على الضلالة ولا بدوا
بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوها على فائدة اليقين واعترض على كل منها اما
على الاول فلان الظاهر ان الخطاب للصحة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضركم الا اذى والفضال

في بعض

في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد لا ينافي كون المؤمنين العاملين خيرا لهم واما على الثاني
فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا ينافي فيه بل هو مأجور به ولان المراد كونهم وسطا
بالنسبة الى سائر الامة ولانه لا ينافي العدالة مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان
ضم غير العدل الى غير العدل لا يفيد العدالة اذ لا شيء في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على
قطعية اجماع المجتهدين في عصر واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما
اتى به النبي عدم من سبيل المؤمنين ولا نسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه لان
مفهوم مشاققة الرسول غير مفهوم اتباع سبيل المؤمنين والمغايرة في المفهوم كافية في صحة
العطف ولا يلزم المغايرة في الخارج ولو سلم ان ما اتى به النبي عدم من سبيل المؤمنين لكن التبع
على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاققة الرسول والمشرط باق على العدم عند عدم
الشرط ولو سلم انه غير مشروط بها بل ينفرد بالتوعد لكن سبيل غير الكفر ونحوه نلتزم ان
متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ولو سلم ان سبيل الغير ليس
هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستفراق فيستأول جميع المؤمنين اليوم القيمة وذلك لا يدل على ان
ما وجد من الاجماع في عصر حجة فمن اين الاختصاص باهل عصر ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل
والجاهل غير داخل في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالآية لا تدل عليه ولو سلم ان المراد بالمؤمنين
اهل الحل والعقد في عصر عصر كل سبيل مفرد لا مجموع فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب
اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات لانه سبيلهم واللازم باطل ولو جب اتباعهم في اجماعهم
قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتناع بعده وذلك
تناقض فتبين التاويل بمقتضى سبيلهم باتباع النبي عدم وترك ما مشاققة او بمقتضى سبيلهم
في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحل على هذا الوجه من الحل على الاجماع لاستدلال اعمال اللفظ في
من النبي عدم وبعد الحل على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد النبي عدم لان من الاجماع بعده عدم
ولو سلم ان المراد باتباعهم في اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية كونه مشروطا باتباع النبي عدم
المعرف باللام المستفاد من كل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
الاجماع من الهدى فلا بد من تقديم بيان بدليله فلم يقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى
ليس نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه من اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين
مطلقا لكان المراد بالمؤمنين الامة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون الذين فهم المعصوم

عند اوله ليس من افراد المعرفة فلا يفرض عدم تناوله له لانه التعريف لغير هذا القياس وثانياً سألنا
من افراد المعرفة لكن لا نسلم ان الامساك في العلة فيه بل فيه مساوات من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة
الاعتكاف بغير تذوق في اشتراط الصوم للاعتكاف المذكور في ذلك الشرط فاما معنى انه لا فارق بين الاعتكاف
المندور وغير المندور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم ويدل
كافة الصلاة واما بالسريان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرها
والاصل في جميع غيرها وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر في دليل ثبوت في الصلاة بدون الحكم
لانه لو نذر في الصلاة في الاعتكاف بغيره لا يجب عليه الصلوة في الاعتكاف بالنذر فحينئذ ان يكون الموجب
لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفي فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا
يكون الاعتكاف المندور اصلاً وغير المندور فرعاً والحكم وجوب الاشتراط فيها والعلة الاعتكاف فيصدق
التعريف المذكور عليه وثالثاً ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان
الصوم في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم يكن شرطاً في الاعتكاف لم يصير شرطاً في النذر
وفي الصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الضرورة شرطاً بالنذر والعلة كونها عبادتين فيصدق عليه
التعريف ايضاً ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق واعتراض عليه ببطلان الجهد في استخراج الحق
من النص والاجماع وبيان البطلان حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم ان الدليل على
الحق واعتراض عليه ايضاً بالنص والاجماع ومنها قولهم ان العلم من نظروا واعتراض بالعلم الحاصل عن النظر في
اوجاع وايضاً العلم ثمرة القياس لا هو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حل الشك في
غيره باجراء حكم عليه وهو متقوض بحل الاجماع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها
ما ذكره القاضي ابو بكر انه حل معلوم على معلوم في اثبات حكم لها او نفيه عنها بما رجح بينهما
من اثبات حكم او نفيه او في نفسها فتسأل قياس الوجود على الوجود في امر وجودي او عدمي
وقياس المعدم على المعدم في امر وجودي او عدمي وقوله من اثبات حكم لها نحو الكلب نجس
فلا يصح بيم كالتنزيه وقوله او صفة نحو النبذ مسكر فيكون حراماً كالخمر واعتراض عليه بوجه
الاول ان الحل من ثمة القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه يشعر بان اثبات الحكم فيها جميعاً بالقياس
وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله يجامع كاف في التمييز فلا حاجة الى تفصيل
الجامع في الحد ومنها ما قيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو مردود لصدقه على الالة
النص ومنها ما قيل انه تعدت حكم الاصل بعلة الفرع هو نظيره وهو مردود ايضاً بوجهين الاول

لعدم

لعدم اشتراكه على قياس المعدم على المعدم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل ما يثبت
عليه غيره والفرع ما يثبت على غيره وفيه نظر لان المعدم قد يثبت على معدم كعدم المشروط على
عدم الشرط وتعالى ان يقول ان عدم الشرط باق على عدم الاصل لا يثبت على عدم الشرط
الثاني ان حكم الاصل وعلة من اوصافه فلا يصح الانتقال والتقدير الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل
عن مجملها وايضا ان الشيء لا يكون اصلاً وفرعاً الا بعد قياس احدهما على الاخر فان اريد بالفرع و
الاصل في التعريف المذكور معناها الحقيقية يلزم الدور لتوقف معرفتها على القياس وان اريد بها
ما يصير فرعاً واصلاً بعد القياس يكون كل منهما مجازاً باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلاخيرة
ومنها ما هو المنقول عن الشيخ ابي منصور لما تروى وهو بانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في
الاخر واختاره المصنف لانه زاد فيه لفظة بالرأي للاعتراض من دلالة النص ولا حاجة اليه بعد
الامانة لان الدلالة مثبتة لاهم مظهر لاداء جهاد فيها فلا يتناولها التعريف وهو اصل التعاريف
المذكورة ههنا سلامة عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهة لم يتعرض في الاسلام بتعريف
القياس وفائدة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارع لا شبهة فيها واما الشبهة في المذكورين
هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم او من الذكر بالكسر بمعنى الذكر باللسان قلت لعدم الذكر بالضم
معنى احد العلوتين على ما مر في تعريف القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل
مذكورين باللسان **قوله** لان المعنى الشخصي يقوم بمجملين على ما بين في علم الكلام وكذا مسئلة
جواز انتقال الاعراض **قوله** كما يقال في شبه المهاد هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه
شبه العمد على الموجود اعني القتل بالمحدد في المعنى الوجودي اعني لزوم القصاص فيها والعلة
فيها العمد والعدوان في قتل فيه شبهة اه هذا قياس الموجود اعني القتل الذي فيه شبهة **قوله**
اعني القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العدمي اعني عدم القصاص والعلة فيها الشبهة كعدم القتل
بالجنون اه هذا قياس المعدم على المعدم في المعنى الوجودي وما يتلوه قياس المعدم على المعدم
في المعنى العدمي للعلة المشتركة بينهما وهو ظاهر فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال
به ان فاعبروا اما من الاعتبار بمعنى رد الشيء الى نظيره او من العبرة او العبور بمعنى التبيين او
من العبور بمعنى الانتقال والمجازة وكل قياس مشتمل على هذه المعاني الثلاثة اشتمال الكل على الجزء
لانه فيه رد الفرع الى الاصل اصل في اثبات مثل حكم بمثل علة وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل
والمجازة من حكم الاصل الى الفرع فيندرج اي كل قياس تحت الامر المذكور واعتراض عليه ولا انسلم

ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم من المعاني بل هو عبارة عن الاتفاظ حقيقة لغوية وتبادره الى
الفرق عند الاطلاق والحق في الاعتبار عن القياس الغير المنقظ كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا اعتبر
فلم يكن حقيقة في القياس اذ الحقيقة لا تنفي واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شي من المعاني الثلاثة المذكورة
معنى حقيقيا ايضا فيكون حقيقة في الاتفاظ ولترتبة في هذا النص على قول يخرجون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد بتباعد العقوبات السابقة او لا يحسن ان يقال يخرجون
بيوتهم فقولوا الارز على السر والنيذ والامر واذا كان حقيقة في الاتفاظ بهذه الوجوه الثلاثة
لم يصح الاحتجاج به على صحة القياس لان القياس لا يشمل الاتفاظ واجيب عنه بان لو كان حقيقة في الاتفاظ
لما صح نفي الاتفاظ من الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفي لكن اللازم بالحل هو ان يقال اعتبر فلان ولم يتفظ
وايضاه الاتفاظ معلول للاختبار يقال اعتبر فلان فالتفت فلا يكون حقيقة ولا يلزم تعليل الشيء
وما ذكره من غلبة الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الاستعمال وتبادر الذهن
الي ليس دون الاتفاظ وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القياس ليس باعتبار كونه قايما
في اعتبار القياس بل هو حقيقة في اعتبار القياس هو الاتفاظ فلا يصح الاحتجاج به في اعتبار
اذا ذلك القياس اخل المقصود الاصل هو القياس وهو امر الاخرة فنفي اعتبار محار كما يقال
لا يؤمر اذ في الآيات انه اعني اسم اعتبار اذ لا المقصود الاصل وما ذكره من قوله ولترتبة
انما هو المأمور بقوله واسترواوه الاعتبار لا يتم في الاتفاظ والقياس الشرعي لان معناه افعلا والاعتبار
في الشرع والامر والنهي في المنزلة خصوص ما يخص الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورد في الكلام
من الشارح وغيره بوجوب تناول المقصود في غير محال بل هو واقع كثيرا فان قيل المأمور
هو التبارك الذي دل عليه اعتبار الاغنى مصدره الضمى فلا يكون بالان الفعل انما يدل على الماهية
ومعنى هو الا اذا دل عليه المعنى افعلا اعتبارا فيكون مطلقا لا بما قلنا ثم لكن الاطلاق كاف
في ما على ما صرح به في التلخيص لان القياس الشرعي يكون احد من ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة
في الاتفاظ والامارة في معناه الاية المذكورة على الاتفاظ محار كما يجب عليه في المعاني الثلاثة فيصح
الاحتجاج به فان قيل قلنا ان على احد المعاني الثلاثة وانما يدل على القياس كونه يوراد به القياس
المعقول لا الشرعي او ما كانت علت مقصودته في الاستنباط فليس يمكن حمله على العموم لان
باب النوع والاصل في الاثار فصار من القياس الاصل نوع من الاعتبار والتسوية
بينها واثبات الحكم لهما في الاعتبار فصار اعتبارا فاجراء اللفظ على العموم يؤدي الى الامر

بالتناهي

بالتناهي وهو محال ولو سلم انه عام فيها لكان قد خص من لا يجوز القياس فيه كالحكام المنصوص
عليها ومالم ينصب عليه اشارة والاقية المتعارضة فلم يبق حجة او صار طينا لا يصح اثبات حجة
القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلا الاعتبار او افعلا اعتبارا حقيقي الاول يكون عاملا
وعلى الثاني مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعي والاحتمالات الناشئة لا على دليل
غير فادح في العموم والاطلاق وقوله اجرواوه على القوم فاسد لا فضاء الى الامر بالتناهي قلنا
هو فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يبي اعتبارا ولا في ذلك من بوجه ولم يقل احد
بان محتمل الاية ولو كان ذلك محتملا لكان معناه يخرجون بيوتهم فلا يحكم بهذا الحكم في حق غيرهم
الا بضر وادح في حق ذلك الغير وبطلان ظاهر وقوله قد خص من كذا وكذا فاسد لان التحصيل في
سبق العموم ودخول المخصوص تحتها والصحة ان يكون له كذا فان الاعتبار لم يتناولها
لم يوجد في اشارة الحكم لعدم معرفة كونه نظرا للاصل لاما وجد في النص حصول المقتضى بدونه
والاقية المتعارضة لعدم العمل بها لكانها بالمتعارضة فثبت بقاء النص في صحة وجوب اليقين
وقايل في تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع بوجه ان ظاهره في الاتفاظ اي حقيقة في
ولم يصح فيه اي نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا اعتبر نفي الاعتبار عن القياس لم يكن حقيقة
في القياس فيكون حقيقة في الاتفاظ ولترتبة على يخرجون هذا يكون دليلا على كون الاعتراض حقيقة
في الاتفاظ ايضا على ما ذكرناه وقد ذكره في الكشف ايضا لم يروا اذ في الاية يقول اشك في ركاكة
ان يقال يخرجون فقيما بان يركب المقتضىين في قول المسلمين في منعه من قول افعلا لان
في ركاكة القياس الشرعي على ما ذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس في الشرع افعال القياس
بل قياس الامور العقلية التي يدرك بالعقل بعضها على بعض كالقياس في الاسباب العقلية والسياسة
كاسباب العقوبات ثم قلنا ان يقول انه لا يلزم من ركاكة القياس الشرعي انه لا يكون في القياس في
العقلية بالمعنى المذكور قلنا نعم التسليم بقوله ولو سلم بدلالة السياق انه في رتبة على ما ذكرناه
ولا يقتضي التكرار في لو سلم ان الوجوب لا يقتضي التكرار ولا يدل على وجوب كل قياس
كالم يدل احتمال الخطاب مع الحاضر على وجوب القياس في كل خصوص في ظاهر وجوب العمل
اي وجوب العمل لكل محله في قياس في كل عصر في غاية الضعف فلا بد من اشارة الى ان
اليقيني ان صحة القياس في هذا الصنيع بيان كونه معلول الاعتبار بدونه كونه حقيقة ولا يلزم دليل
الشيء بنفسه وصحة النفي اه قال في الكشف ما هو الذي في القياس والاشارة الى صحة ركاكة

باعتظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الاخره فاذا اخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل
لا يبادر في الآيات اعني واصم لا بالنظر الى كونه قايما لا يصح انتهى يعني لا سلم ان نفي اعتبار قاي
معي بل هو قول مستلزم ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاص المقصود لا باعتبار كونه
بل باعتبار كونه قايما لا يصح نفيه عند هذا الاستلزام واذا لم يصح نفيه عند هذا الاعتبار يكون الاعتبار
حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به **الحصة** من سبب اعني ترتيب علمي يربون
بيوتهم ولك ان تقول السبب اغترارهم بالقوة والشوكة **في** يشمل العقلي والشرعي فان قيل حمل
على العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مستلزما او مجازا لا عاما فان كان احدهما
لا يكون الاخر مرادا ولا يلزم عموم المشتك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه في التقرير بان المراد
بالعقل العقلي ان كان القياس المنطقي فلا مشك في اختلاف المعنيين في الحقيقة لانها من حيث كونها نظرا
في متعدد لا ثبات حكم بعبارة كما قد تدبر في لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط في العقلي والاصول والفرع
بالوصف الجامع في الشرعي فتحدد في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرع مراد بالنص المذكور لان الشرع
ما وللقياس في الاسباب والحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب والمسببات
فيدخل تحت الشرعي للساوات بينهما بل بدلالة النص فلهذا تحقيق وجه التمسك بالآية اذ اخل
الفاء قوله فاعتبروا بعد قوله فظنوا انهم ما ينقسم حصصهم من الله فاقام الله من حيث لم يحسبوا او
قدف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ثم قال فاعتبروا هذه الفاء **تقتضي**
التعليل فيكون القضية المذكورة قبله على موجب الاحتياط والاعتبار بسبب ما يشاهد من هذه
المذكورين لتكف عما اصابهم بتلك الاسباب من الهلاك وانما كانت علة له ببله فطه قضية كلية
وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم **الحكم** صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا
ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية ايضا اذا اشترك
في العلة بوجوب الاشتراك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى
ينهم من الفاء فيكون معنويا بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياسا فصح ان يقال كل من اتي بمسبب
هلاكم فحكمه مثل حكمهم في ترتيب العقاب والهلاك فكل اكل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون
معنى فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا فاعتبروا
عقوبتهم بناء متعلق بقوله بدلالة النص وهو معنى القياس الشرعي اي الحكم بوجود المسبب

بعد

بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي اي يشتمل **الاحكام** بتلك الاحتمالات لانها
ليست ناشئة عن دليل او اعتبرت لما صح التمسك بشئ من النصوص لاحتمالها لتلك الاحتمالات
كذلك معاذ وما روي ان النبي عم حين بعثه الى اليمن قال يم تقضي قال بكتاب الله تقضي
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال باعتد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق
رسول رسول بما رضى به رسول ولولم يكن القياس حجة لانكره ولما عهد الله به وتكاد عليه انه لا يلزم
من جهة القياس لمعاذ صحة لغيرهم الا انه يقال عليه فيدور اجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام
حكمي على الواحد الحديث فان قيل ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وغيره
فيما يعم بالبلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ارجح فلا يصح الاحتجاج به باجماع الفريقين اجاب
عنه بقوله وقد تلقتهما الامم بالقبول اه فانه قيل لما ذلك لكن لان سلم دلالة على جهة القياس
لان الاجتهاد عند القياس لا عبارة عن استقراء الجملة في الطلب فيجعل على طلب الحكم من النصوص
الحقبة او على التمسك بالبرائة او على القياس الذي ملته منصوصة عليها او مومني اليها او يحمل
على ان كان في بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد لتكامل بالكتاب والسنة
فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الحقبة لان قوله هم فاه لم تجد
وانتقالا الى معاذ لا السنة يقتضي انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه
بالجديد دون الخفي متنع لعدم الدليل على التخصيص فينبغي حمل على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص
الحقبة والحمل على البرائة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد
وكذا لا يصح حمل على ما كانت علة منصوصة عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان
الاجتهاد كاف في جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص عليه لم يكن ذلك وافيا بمقتضى
شأن الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة **فان**
حمل ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق بيان
جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائل فان الآثار في
العمل بالقياس **فان** زال من الزلل **فان** بلاد ال اي لا دليل لهم في دعوى الاختصاص **فان**
قل لا احد فيما اوحى الى محمدا على طاعه يعلم فانه دل على ان كل مظهر لا يوجد فيما اوحى النبي
ثم محمدا فهو باق على الاباء الاصلية **فان** استصحبنا او فيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا ينفع فيه
من الشارع **فان** يتناول القياس اي القياس الجلي والقياس الخفي وهو الاحتسان كالدلالة

فيه ما فيه تأمل والنص لا يفيد اي قوله قل لا اجد الاية بل العمل بقوله حتى لكم الاية
فانه دل على ان ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله حتى لكم الاية لا يقتضي **اولاد السبايا** جمع
سبية جمع سبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى سرايات فولدت لهم اولاد السبايا
بنجاء اذ النجاة في المهاير من الامهات فعدد منهم ما يقضى الا الضلال وهو القيس كان القيس
من الضلال كقيس البصري في قوله خلقتني من نار وخلقتني من طين او بمجرد اعتبار
الصورة كقيسهم المسج على الفصل في سنية التخليش في الكون من اعضاء والوضوء **ان طريق**
القيس طريق كرج التاجر مثال للسبب الدنيوي ولا يخفى ما في طريقه من الخوف والخطر ونحو
العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطيل الرجح في المال ولا يخفى ما فيه من الفساد **اجاز العمل**
بالرأي اي التجرى في جهة القبلة **واما شرط** اي شرط القيس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون
حكمه متعلقا بالفرع فيرد عليه انه جعل التعبدية من شرط القيس ههنا وقد جعله من حكمه فيما
بعد في بحث الحكم وهما متناهيان لان شرط الشيء يكون مقدما عليه وحكم مؤخر عنه فان قيل يجوز
ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بصحة القيس وبالحكم ما يرتب على القيس فلا منافات
قلنا ينافي هذا المعنى قوله السابق انما فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان الظاهر منه
انه شرط لوجوده لا العلم بصحته **اي لا يكون القيس عليه منفردا بحكمه** بسبب نص اخر دل على
الاختصاص بشارب المان المراد بالاصل ههنا هو القيس عليه كالبشر في قيس الارز عليه على ما هو
لكذلك عند اكثر الاصحاب والمفتراء لا الدليل الدال على الحكم في القيس عليه من نص واجماع
على ما هو كذلك عند المتكلمين **والحكم في القيس عليه** على ما ذهب اليه البعض وذلك لان الال
يطلق على ما يتقن عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الا غيره ويتقنم اطلاقه على القيس عليه بالمفنيين
فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو القيس لا الحكم الثابت في القيس لا يقال تفسير الاصل
والفرع بالمقيس عليه والمقيس يتقدم الدور لتوقف معرفتها على معرفة القيس لا نافية
هذا التفسير للاصل والفرع بل هو بيان لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى قيسا
عليه والفرع المحل الذي يسمى مقبلا على ما يصحح به في بيان الركن والمان المراد بالخصوص
التفرد لا الخصوص من العام والمان الباء في حكم صلة للخصوص وداخلة على المقصور وفي
السببية والمان المراد بالنص هو نص اطلاق النص ولا يخفى عليك ان يجوز ان يجعل الاصل ههنا
بمعنى النص على اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفسير ايضا لا الخصوص من العام كما ذكرنا

والباء

والباء في حكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به غير مذكور في الكلام والضمير في
بحكمه راجعا الى الاصل اي شرط القيس ان لا يكون النص المثبت للحكم في القيس عليه مختصا مع
حكمه بذلك القيس عليه بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك القيس عليه وتفرده كما
اختص حريمه اي تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعني قبول شهادته **من**
ثبت بقوله عليه السلام من شهد له حريمه فحبه لكنه اختص وعرف اصحابا اختصاصا به
بنص اخر وهو قوله **ولم يشهدوا** واشتهد من الاية على ما ذكره رحمه الله فان قيل لم يجعل
ههنا بمعنى الخصوص من العام قلنا لان الخصوص بهذا المعنى غير مانع عن القيس الا ترى ان اهل
الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهباين بالقيس قيل
يجوز ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق
الخصوص فانه لا يمنع من القيس يعني شرط القيس ان لا يكون الاصل مخصوصا عن قاعة عامة
مع حكمه بنص اخر يخصه مثل حريمه فانه مخصوص بحكمه عن العورات الموجبة للعدد في الشهادة
بقوله عدم من شهد له حريمه فحبه ولكنه بطريق الكرامة فيمتنع الحاق غيره له قيسا سواء كان
مثله في الفضيلة او فوقه او دونه **قوله** فاذا ثبت بدليل وهو قوله من شهد له حريمه فحبه وقصة
حريمه مع رسول الله معروفة على اختلاف الروايتين **قوله** فبطلان النص الاضيق وان
لا يعقل به الباء للتعدي لانه من العدول وهو لازم فيأتي المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء
معنى الفاعل اي لا يكون عادلا عن شئ القيس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاث شروط على ما ترى
قوله والعقوبة والكفارات هذا عند الحنفية وجوزة الشافعية ولم تدلوا عليه بان الدليل
الدال على حجية القيس ليس مختصا بفريق الحنبل المجدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعا
لعموم فوجب العمل به فيها قلنا عموم ممنوع فيما لا مدخل للرأي فيه كاذن الحدود والكفارات
ومقادير العبادات **قوله** كاكل الناس فلا يقاس عليه اكل الخاطي والمكره لشبهة على خلاف القيس
بالنص فان قيل ففلي هذا كيف يصح قيس الجماعة ناسيا على اكل ناسيا في عدم فساد الصوم مع
انه الاصل ثابت على خلاف القيس قلنا عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقيس بل بدلالة
نص الحديث المذكور فان بقاء صوم الناس في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار
انه غير جان وهذا المعنى وجد في الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطي والمكره اكل
الناس في عدم الفساد بطريق الدلالة لانها غير جان ايضا قلنا ان عدم الجنابة فيها دون

دون عدم الجنابة في الناس لانها مذكور الصوم فوجد فيها جنابة من وجه فلا يجوز الحاقها بالاناء
اصلا **قوله** كرض السقر فان لم يوجد في الشرع ما يوازيه في العلة والمفنى الظاهر فيه هو المشقة **قوله**
كضرب الدية على العاقلة وكضرب خسين يمينه القسامة **قوله** وان يكون المعديه هذا شرطنا
يتضمن شرط كونها شرعا وثانيا ما حد الثلاثة وغير متغير وتعدية الفرع وكون الفرع
نظرا لاصل وعدم النص فيه **قوله** او نصيا انما لم يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح المحقق
ليلايم عليه كره من قفر قول فلا يثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه يرد عليه انه لم يقع النص
للعقل الا ان يراد بالحسي ما سوى الفئوي وهو بعيد **قوله** لان المطلوب اثبات حكم شرعي لا ينفى
عليك ان هذا مبني على ان القياس لا يجزى في اللغة ولا في العقلية والافلا ينحصر المطلوب من القياس
في اثبات حكم شرعي بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا
قوله ثابتا اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة
الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس على مكياتي **قوله** لكان القياس مبطلا اي
لوقوعه بعد التعديل لكان القياس اي التعديل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص في الشرع
لا يبطل **قوله** بالثابت اي الثابت في الاصل بالنص **قوله** واما الظنية اي ظنية الحكم الثابت بالقياس
قوله متعلق بمحذوف ولا يستقيم تعلقه بالمعدي المذكور باللفظ فلفظ الفصل بالا جنبي واما معنى
فانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظرا لاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع
الصور لان معناه ان يشترط ان يكون الحكم المعدي الفرع هو نظره حكما شرعيا ثابتا باحد
الاصول الثلاثة **قوله** وان خالف بطل مثل اثبات النافعي بشرط التعليل في طعام الكفار
قياسا على الكسوة فيها قلنا ان باطل لانه تفيد حكم النص الواقع في الفرع على خلاف ذلك القياس
وهو قوله تع فكفارة اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضي الاطعام وهو فعل يحصل بالتمكين
والاباحة بدون التعليل فانه عبارة عن جعله طاعلا مأكلا فكان مخالفا لذلك القياس والقياس
على خلاف النص باطل وكما ثبتا رد شهادة القاذب بنفسه القذف قبيلا بسائر اسباب شهادة
كالزنا وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها يرد شهادته من غير توقف على مضي مدة لعلة النص قلنا
ترد بنفسه القذف لجامع النص فان قذف المحصن فسق قلنا ان باطل لانه قيس على خلاف النص الواقع
في الفرع وهو قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة بمجرد القذف تفيد احو

هذا

هذا النص فكان باطلا لما فيه من تعجيل ما افتره الشرع الى غاية وهو عجز عن اثبات اربعة شهداء
وكما ثبتا قبول شهادة المقدوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر
باعتبار ان محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر اذا تاب
قلنا ان باطل لانه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضي
رد شهادته ابدا فتقييد الرد برمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر
الجرائم فان النص فيها لا يقتضي رد الشهادة على التأييد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير
النص **قوله** وهذه العبارة اي قوله ولا نص فيه **قوله** والا لكان تعيين الاصل تحكما فان جعل احدها
اصلا والاخر فرعيا ليس اولى من العكس لاشتمال الدليل عليها على السواء مثل ان يقولوا ان يرد
كالبرشم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عدم لاتباع الطعام بالطعام فان هذا الدليل
شامل لحكم الارز والبرمعا فانها طعام فلا يصح ان يجعل احدها فرعيا والاخر اصلا وجعل بعض
الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصاد وجه في قوله ولا نص فيه رومالا اختصار **قوله**
في هذا الشرط اي الشرط الثالث المشتمل على شرائط على ما تقدم **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس
الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على ان
الاسماء كلها توقيفية فلا يثبت باللغة ولان القياس انما يجوز بالتعليل ولا يجوز بتعليل الاسماء لان
المتكسبة بين الاسم والسمي غير مرغية للوضع على مكياتي بيانه فاذا لم يراع المتكسبة لم يتصل
واعلم ان لو قال فلا يثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان شتم لان المختار عند عامة
اخصائنا وبعض الشافعي انه لا يصح القياس في اسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان جعل
الشارع وصفا بسيما الحكم فيقياس عليه وصف اخر فيحكم بكونه سببا ولستد لوا عليه بوجهين على
ما ينبغي ان شاء الله تع في حكم القياس **قوله** هذا تفريع قوله حكما شرعيا لا ينفى عليك ان تفريع هذا
القول لا ينحصر في ذلك بل الاول ان يقول فلا يثبت اللغة والامور العقلية من الصفات والافعال العقلية
الشرعية فلا يقاس الغائب على الشاهد كونه عالما يعلم هي صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب كونه
فقد باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد ههنا على ما يصرح به وانما كان المراد هذا لما
ذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب اه **قوله** ووجهه اي وجه هذا التفريع **قوله** متمكين حاصل حكم
الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتوصل لابطال شيء الدوران
والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشروط اعني كون الحكم شرعيا

والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهم ممنوع ههنا فان اطلاق اللفظ
على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير المناسبة بين اللفظ والمعنى غير معينة في الوضع كوضع القيس
والابل والحجر والشجر على اسمياتها نعم قد يكون المناسبة بينهما معينة كما في وضع القارورة والحجر
لمسمياتها لكنها لا لولية الوضع لا لصحة الاطلاق فوجود معنى الخرافة المخامرة في التبيد لا يصح إطلاقه
عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم وإطلاقه عليه مجازا لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمل عليه مع إرادة
الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الحاق قيلنا اودالة
مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القيس الشرعي على قوله نعم فاعتبر يا اولي الابصار
على ما تقدم ببيانها فيد بعينه حجية القيس اللغوي ايضا فان افادتها نعم انما هي باعتبار وجود
معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق
الحقيقي بل هو لا لولية الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما ذكرناه انما هو لا نزاع في صحة الاطلاق مجازا
عند وجود العلاقة المحضة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الحجة على التبيد بطريق الحقيقة لوجود معنى
المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواط حقيقة لوجود معنى الزنا فيها اعني اللواط في محل
مستهي لا قصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على النباش لوجود معنى السارق
فيه اعني اذا مال خفية ولا اطلاق الفاظ الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق فيها اعني
ازالة الملك لا غير ذلك مما جوزه الشافعي رحمه الله فاندفع ما قيل وجه الاندفاع حل القيس المذكور
في التفرع على القيس الشرعي حيث قال بالقيس الشرعي فان قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللفظ
بالقيس الشرعي عدم جوازه بمطلق القيس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات
اللفظ بالقيس الشرعي ولا نه مني على ان لا قيس في الحسيات والقويات والعقليات **قوله** وجه
لا معنى لتفريع اه اذا يلزم من كون حكم القيس الشرعي شرعيا عدم جواز اثبات اللفظ مطلقا
لجواز اثباته بالقيس اللغوي وان لم يجوز بالقيس الشرعي **قوله** ولا يتعدى الشروع بمعنى شرط القيس
ان يكون حكم الاصل ثابتا متقرا لا منقوضا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجاهل
واذا كان حكم منقوضا زال اعتبار الجامع **قوله** الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع **قوله** ولا يتعدى الثابت
بالقيس اي من شروط حكم الاصل ان لا يكون ذلك الحكم مثبتا بالقيس بل بالاصول الثلاثة وجوهه الخبايا وبالله
البصر لنا ان العلة اما ان تتحد في القيسين ولا تتحد فان اتحد فيها فذكر الوصف اي ما هو اصل في القيسين التثنية
وفرغ في القيس الاول ضايع لا مكان له من البين وقيل احد الطرفين على الاخر مثل ان يقول الشافعي في السجل انه ^{مطلوب}
فيكون

فيكون ربويا كالنقاع ثم يقيس النقاع على البراءة مطعوم فانه ذكر النقاع الذي هو الوسط ضايع
لا مكان ان يقيس السجل على البراءة وان لم تتحد العلة فيها فسد القيس لان العلة الجامعة بين الفرع
الاخر والمقيس عليه لهذا الفرع لم تثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه
والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه واصلها ليست بوجوده في الفرع الاخر فلا مساواة بين الفرع
الاخر والمقيس عليه في العلة المعبرة في المقيس عليه فلا يصح هذا القيس كقول الشافعي الجذام عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرون ثم يقيس القرون على الجب بجامع فوات الاستمتاع فالفعل
في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا يفسخ به البيع لم تثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه اي القرون
فان جواز فسخ النكاح بالقرون لم يعمل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعمل بفوات الاستمتاع
وهذه العلة اي فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع اي الجذام لان الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة
بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي هو القرون في العلة المعبرة التي هي فوات الاستمتاع فلا يصح
هذا القيس وان صح قيس القرون على الجب في جواز فسخ النكاح لجامع فوات الاستمتاع والحاصل ان
ههنا فرع مطلقا كالجذام واصل مطلقا كالجب وفرع من وجه اصل من وجه كالقرون وعلة الحكم
وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة الحكم فيها هو اصل من وجه فرع من وجه
واصل مطلق كفوات الاستمتاع فاعلى هذا فلاضافة في قول الشافعي والابطال اصددها للعدد
المعهود قيس الجذام على القرون ومراعاة بالاصل في قوله لان المعبرة في الاصل هو الاصل من وجه اعني
القرون وبإحدى العلتين هو العلة المعبرة في الاصل من وجه اعني فوات الاستمتاع لا العلة المعبرة
في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورة اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله
ثابتا باحد الادلة الثلاثة او الحقي مفسر عن ذكر شرط اضر ترك المص وهو ان لا يكون حكم الاصل
ذا قيس مركب لان كون حكم الاصل ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن
حكم الاصل **قوله** بالدليل وكون حكم الاصل ذا قيس مركب يقتضي استغناء عنه فتنا في اثبات
ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذا قيس مركب عطف على ولا الثابت بالقيس كان
اولا وبيان ذلك ان معنى كون حكم الاصل ذا قيس مركب ان يستغنى المستدل في اثبات حكم الاصل
بالدليل لموافقة الخصم في ذلك الحكم مع ان الخصم مع كون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وانما
يغنى ذلك اما بعبارة لعلية علة المستدل او لوجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل و
الثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقيس المركب وبمركب الاصل والوصف المذكورة في شرح المختصر

مثال الاول كقول الشافعي فيما قتل الحر العبد ان المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا على اذا قتل
الحر كما تبين بالجامع كونها رقيقة فان المستدل وهو الشافعي يستفتي عن اثبات حكم الاصل وهو
عدم وجوب القصاص على الحر باحدى الأدلة الثلاثة لان الخصم وهو ابوح يوافق ذلك الحكم لكن
يمنع ما جعل الشافعي عليه لعدم وجوب القصاص في المكاتب وهو الرقية لان العلة عندنا في الرقية
بل صفة المستحق من السيد او الورثة اذ لم يعلم ان ابيه هو المستحق للقصاص لاحتمال ان يتولى
عن اراء البذل فيستحق السيد وان يصير حرا بادائه فيستحق الورثة وهذه العلة لم تثبت في الفرع
وهو العبد فاذا قال الحنفى العلة عندنا في الاصل هي صفة المستحق فان صححت عليها بطل قتل الشافعي
لان العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم يصح عليها منع حكم الاصل فيقول
لا تملك ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان حكم الاصل لم يثبت بنص واصحاب بل ثبت بناء على علة الجملة فاذا بطلت
الحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدي في الاصل وعلى التقديرين لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم
العلة في الفرع او منع حكم الاصل ومثال الثاني كقول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت
زينب فمضى طلق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قبلا على ما اذا قال زينب التما تزوجها طلق
فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن اباح يقول علة عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بوجوده في الاصل فان
مع ذلك اى عدم وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح ذلك يمنع
حكم الاصل ويقوله لا تملك عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان يقع لاني انما منعت وقوعه فيه
لكونه تنجيها فاذا كان تعليقا قلنا بوقوعه وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم
العلة في الاصل او منع حكم الاصل **قوله** فان وجدت فيه العلة كقياس الجص على الزرة في حرمة الربو اجملة
الكيل وان لم توجد كقياس التفاحة مثلا على الزرة في حرمة الربو ايضا فان العلة في التفاحة الطعم
وفي الزرة الكيل فلم توجد علة الفرع في القياس عليه **قوله** ولا يقال الذي اهل فيه خلاف الشافعي حيث قال
بصحة ظهار الذمي باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا
اهل للكفارة بالطعام والاعتاق وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير
بالمال مع ان ظهاره صحيح ولانه لم يكن لاهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
لان حرمة الكفارة كما اعتبر ابوح ايلاء في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان
حكم الظهار في المسلم حرمة تنهى بالكفارة ولا يمكن اثبات مثلها في الذمي فانه ليس باهل للكفارة لان
المؤمنها التطهير ومعنى العبادة غالبية فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره ثبت

به حرمة مطلقة لا تنهى بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تفسير الحكم الاصل باستقاط قيد
في الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير
بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال وبخلاف ايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل حرمة باليمين **مطلقة**
قوله لا موقته بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا قلنا ايضا **قوله**
تعليل نفس الربو بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والمخ كاعل به الشافعي وعدي
حكمه اما لاعتبار فيه من العدييات كالتفاحة والسفرجل والمادون الكيل كالحنطة قلنا هذا **التعليل**
باطل لان حكم النفس في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوي في المقياس الشرعي ومقتناه به
حتى لو روي التساوي لابقى الحرمة في الاصل لقوله عدم الاسواء سواء وبالتعليل بالطعم يفتقر الحرمة
من المقيد المطلق فانه يوجب في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التنافي والتساوي وقد كانت
في الاصل مقيدة بهذا القيد اذ لا يمكن التساوي في الفرع لعدم دخول تحت المسمى الشرعي وهو
المقياس الشرعي فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح القياس فان قيل ان منع المغلية
بغيرها والدقيق بالحنطة حرام مع انه لا ينهى بالكيل فيكون الحرمة فيها مطلقة فهل هذا التفسير حكم الاصل
وقد اعترفتم بحرمته مطلقة قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيها انما جاء من صنع العبد وهو الغلي **قوله**
بأثبات الشرع والشرع انما اثبت فيها حرمة متناهية بالمساوات كيلا قبل الغلي في الطحن ثم ابطال
العبد الكيل على نيت فلا يضر بعد اثبات الشرع متناهية **قوله** ولا يلحق الخطاء بالنسيان لما كان شرط
القياس كون حكم الاصل معدي الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لا في جميع الاوصاف
فانها لا توجد في غير المخصوص عليه قلنا لا يجوز تقديرية حكم الناس في بقاء الصوم الى الخاطئ والمكره خلافا
لشافعي معللا بان لما صار الناس معذرا ومع كونه عامدا في نفس الفعل عا لما به جاهلا بالصوم فلا يعذر
الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل او قلنا عذرهما دون عذر الناس فيكون تقديرية **قوله**
ليس ينظر الاصل وذلك لان الخاطئ لا ينفك عن نوع تفسير تركه المبالغة في التحرز ولهذا وجب عليه
الدية والكفارة في القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا اكل
عليه الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون مأجورا والناسي عذره من قبل من له الحق اذ النسيان
منسوب الى صاحب الشرع بخلاف الغفلة في الصيد الصيد فلا يصح الحاقها بالناسي اصلا لاقياس اولاد لانه
بخلاف الجامع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل في عدم الاضرار دلالة على ما قدمناه وكذا لا يجوز تقديرية حكم التسميم
الى الوضوء في اشتراط النية فيه كالفعل الشافعي لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التسميم تلويث وتغيير فانه وانما يصح

طهارة حال ارادة الصلاة لفورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير يستعمل المطهر طهرا وشرا
قوله ولا يجوز السلم الحال ولما كان من شرط القيل ان يكون الفرج مالا نص فيه قلنا لا يجوز بقية السلم
المؤجل الى الحال كالفعل الشاخي معللا بان السلم المؤجل لما جازع ان الاجل خلاف ما يقتضيه العقد وهو
ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحال جاز السلم الحال ايضا بطريق الاو ان اشترط
البدل حالا تقرير لموجب العقد ولا يصح مبطالا قلنا هذا القيل فاسد من وجهين أحدهما انه
الشارح توضيحي ان قيل من غير نص واقع في الفرج وهو قوله عليه السلام فليس السلم الى اجل معلوم فانه يدل
على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الفاية فكان القيل تغيير لهذا النص فيكون باطلا
فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قاطعة في صحة القيل عند الشاخي فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم
ذلك فالاحتجاج ليس بمفهوم الفاية بل بمفهوم بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القيل
المذكور باطلا بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشترط الاجل في السلم وتعالى ان يقول فعلى
هذا يكون الاحتجاج بمفهوم الشرط لا يقدح في مخالفة ايضا في صحة القيل عند الشاخي وانما
انه لم يعد كاهن في الاصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل خلف عن القدر ووجود المعقود
عليه ليمكن تحصيل فيه وقد سقط في الفرج وتحقيق هذا ان الشارح انما ورد بجواز السلم مؤجلا
وتعدية حكمه الى السلم الحال لا يمكن الابتغيز حكم النص في بطلان ذلك لان من شرط جواز البيع في عالة
البياعات كون المبيع محلا للبيع بان يكون مالا مملوكا مستقوما مقدورا والتسلم اجبا على النسيئة
عن بيع ماله عند الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مستقوما
التسلم فكان الاصل فيه عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدر
وجود المعقود عليه لكونها سببا لها كما قام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل شرطا
لا عين بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو الشخصية القدر والمعقود عليه فلم يصح التعليل بما وجب
يؤدي الى اسقاط هذا الشرط والالم يكن هذا تعدية حكم النص بل بطلا لا واثباتا لحكم اخر في البيع
لم يتناول النص لانه تناول في الاصل جعل الاجل خلفا عنها ولم يوجد ذلك في الفرج فان قيل لان السلم
الاجل للخلافة عن القدر ووجود المعقود عليه فانها جعلنا شرطا على العقد والاجل ثبت بعد
اجيب بان القدر على التسليم ووجود المعقود عليه لا يمكنه في مدة من الزمان لاشك في صلاحية الخلافة وقوله فانها
جعلنا شرطا سابقا على العقد قلنا ان رد سلم بالقدر والوجود القدر الحقيقية والوجود الحقيقي في السلم كلام فيها
بل الكلام في القدر والوجود المستقل اليها رخصة وتقدمها ممنوع وان اردتم بها مطلق القدر والوجود فمنع قلنا

قد انتقلنا الى القدر والوجود وقت وجوب توجه الخطاب بالتسليم في اعيان حصولها وقت
وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد ثبت بعد العقد لا ينعقد الا والاجل
الذي جعلناه خلفا عن تلك القدر والوجود يثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدر
قبل العقد **قوله** لان معناه اي معنى قوله ولا نص فيه عدم نص في الفرج دال وجود الحكم المعدي او عدمه
قوله وبالنظر الى هذا اي المكون معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه
اورد السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القيل حكم النص لاشتمال قوله هذا على قولهم الذي هو مورد
السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف اثنان منها مع جوابها على كليتي بيانها
ومنها ان قوله انما الصدقات للفقراء الآية يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت اليهم
بلام التعليل فكانوا مستحقين للتعليل على صاحب المال كاذ او صي بثلث مال لامهات اولاده وللفقراء
والمساكين كان الثلث بينهم انلا نا وقد ابطالتم حكمهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بل
بعدة الحاجة لانه تفسير النص ومنها ان الشرع اوجب التاكيد لافساح الصلاة بقوله عم لا يخفى ان
الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم حيث جرت
افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لفصل الثوب النجس بقوله عليه السلام
اغسلوه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بكونه بالتعليل بكونه مريلا للعين والاش حيث جرت
تطهيره يستعمل سائر المايعات كالحل وماء الورد والحباب عن الاول من وجهين أحدهما قد ثبت ان
الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة محضة بحيث لا حق للعباد فيها فلا يجب حقاله تعالى على ما راعى الخصم
اذ لا شريك لله تعالى في العبادة ولا من الله الام التعليل على ما راعى بل هو للعاقبة كما في لدو الموت و
ابنوا الخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها نصير لهم في العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا
مستحقين للتعليل على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال الحق
والثاني ان الله تعالى اوجب الصرف للفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء
صيرورته صدقة انما يتحقق بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير بنية الله
تعالى لعدم المكان قبضه تعالى بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء فلا يكون حقالهم الا بعد قبضهم
لان حكمهم في الصدقة ولا تكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف
فلا دلالة في الآية على كون الزكاة حكمهم وانما ذكر هذه الاصناف في الآية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة اليها
لمستحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني ان التاكيد ليس واجبا لينة متى يكون الاختلاف بغيره تغيير النص بل هو

به تقظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزؤه منه فالواجب تقظيم الله باللسان بفعلها الذي
ينبغي عن التقظيم والتناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه النص فيكون الحاق ما ذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا
بالقياس والتعليل والجواب من الثالث ان استعمال الماء في ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح
التكبير حتى يكون استعمال سائر المايعات تغيير للنص بل المقصود التطهير والماء الاله صالح له في اي
شيء يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المايعات بالماء في كونها الاله صالحة للتطهير بدلالة النص
بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعية وكون الماء الاله صالحة للتطهير
ليس بحكم شرعي قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعي لان المراد بكون الاله صالحة له عبارة عن كونه ان
لا ينجر حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعي **قوله** فحوزتم القليل اي قليل بيع الحفنة بالجنين
على بيع المساوي بالمساوي من الطعام اي الحفنة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور **قوله** فقير
الجواب توضيحه انا اخصصنا القليل من النص المذكور بصيغة لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم
من تغيير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه في النسخ اذا كان غير مذكور لم يقدر الامم حتى
المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المعنيين المستثنى
مجازا لا يصار اليه الا عند ايمان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد في الجامع لو قال ان كان في الدار الا
زيد فبيدي حر كان المستثنى منه بنوادم ولو قال الا حار كان المستثنى منه للحيوان ولو قال الا متاع اي ثوب
كان المستثنى منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الاسود بسواء اي حالة التساوي والمذكورة صدر
الكلام هو العين وهو الطعام ولستيناء الحال من العين باطل في الحقيقة وان كان جائزا مجازا منقطع
ولكن لا يصار الى المجاز عند ايمان الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع عاتقنا ولا
ظاهر اللفظ بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء احوال
البيع كلها اعني حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة
فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال الثلاثة قد رناها في الصدر ولستيناء حال التساوي من تلك
الاحوال الثلاثة وتلك الاحوال الثلاثة لا يثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوي الشرعي هو المساواة
في الكيل بالاجزاء والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان
الكيل مأخوذا في الاحوال الثلاثة فدل اذ الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصله
الاستثناء مصاحبا للتعليل حكم اخر اعني حرمة التفاضل في الحصص لانه من الكليات على ما سأل في المسئلة
الاثمة لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم وجه تعليل الشارع كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله

الاسماء بسواء لانه لما كان مستثنى عن احوال البيع كان المراد التسوية الشرعية لان احوال البيع شرعية
شرعية فان قيل كون سواء بمعنى مساويا مجازا والاستثناء المنقطع مجازا ايضا فوجب صحة المجاز على
الاخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام الاطعاما مساويا
بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عانا للاحوال المذكورة ويكون الاستثناء من الجنس اصيب من الاول
بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هذا اكثر استعمالا في المجاز
كما قال الامام ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا بان جعل
سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء منقطعاً ونحن نجعله مفرقا والمفرغ
الكثير اولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركائفة في نفس العبارة
قوله في ضمان اوراق العباد كما في قوله في ضمان دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله** واجاز العدة اوراقهم لانه
وعدا رزاقهم بقوله وما من دابة في الارض الا **قوله** وجواز الاستبدال بدلالة قلت المراد بالدلالة ههنا
هي الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المتعابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا يعارضها فكيف
يثبت بها جواز الاستبدال لان ثبات مثلها ظرف مستقر متعلق بمقدر لا فو متعلق بحدث يعني ان
بيان تلك المصلحة الحادثة اعني صلاحية الشاة للصرف الى الفقير باطلة في الامم السالفة اعني اعتبار
كون الصدقة من الاوساخ لقوله في ما يبيهاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس ورواية
عن ابي ايدي الناس ولهذا كان تقبل القرابين في الامم السالفة بالامراق بالنار فانها كانت تنزل في الامم
السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا خبثها **قوله** اذ انما يبدل على عدم صلاحية الشاة
بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف وهو النص الوارد في وجوب الشاة في حكم الضرر وهو صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير غير واقع خبره خبر الضمير في سببه راجع الى التعليل **قوله** وهذا لا يدل
على صلاحية القيمة وكل متقوم اذ لم يثبت بعد صلاحيتها للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة وانما
الثابت بالنص الدال على جواز الاستبدال هو ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه
صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم متغير **قوله** مع ما فيه
اي في التعليل يعني ان في التعليل المذكور فائدين احدهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
والثاني اشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يقدر به في دفع الحاجة اعني القيمة او كل متقوم لا المنافع
الفقيرة اذ لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين **قوله** على الشاة اي على صلاحية الشاة **قوله** كلا الامم
اي الثبوت ابتداء حقا لله تعالى وصلوها للصرف الى الفقير ثانيا **قوله** انما يلزم لو لم تكن اه اذ لو كان

في جنس الواجب ما يصلح لا ينافي حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تتعين الشاة بقضاء الحاجة فلا يستبدل
قوله وجوابه ان الدراهم اه وقد يجاب عنه بان يمكن موضع يخلو عما يصلح لا ينافي حق الفقير من الدراهم والدنانير
فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا خجل امر الفقراء ولم يقض حوائجهم وبان يقال ان اجناس الركاه الخ
عن المتقين والابل والبق والغنم اذ زكوة مال التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجهم لا يتفرغ
بهم هذه الاشياء فينتظم الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا اعتراضات اخر تركها الشارع منها ان الفقير
يسبغ الشاة ويشترى ما يحتاج اليه من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدخل جميع حوائج ايضا
ففي البدل ما في الاصل ومنها لا سلم ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه ان متعين للصرف
اجيب عن الاول بان لا يحقق ما ذكرناه فان كلامنا ان اذا اخذ الشاة كان قابضاً حقه من حيث انه مال
مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من حيث انها شاة وعن الثاني بان البدل مطلق المال وهو صالح للنفع
من حيث انه كل فرد منها يدخل في المال المطلق فيكون مطلق المال داخل الحوائج من هذا الوجه وعن الثالث
بان قد اقيم الدليل ان حكم ما ذكرناه لا يقتضي الصرف **قوله** واما ركنه قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن
جانبه الاقوى وفي اصطلاح الفقهاء ما لا وجود لتلك الشيء الا به ونوقض بالقائس والعلته والشروط
فان التخلص القيس لا يوجد بدون القاييس والمطلوب بدون العلة والشروط وليست
باركان وقيل ركن الشيء ما لا يتحقق ذلك الشيء عند توهم انتفاءه ونوقض بمثل ما ذكرناه الاول وبجمال التفرقات
الشرعية وبالايمان بالادلة لا يتحقق العبادات فان بتوهم انتفاءها لا يتحقق التفرقات فان البيع لا يتحقق انتفاء البيع
وبتوهم انتفاء الايمان بالادلة لا يتحقق العبادات ومع هذا ليس شيء من ذلك ركناً في التفرقات والعبادات
وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء واعترض عليه بان تعريفه بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن
جوز التعريف بالمفرد فلم يخرج المصدرة ومن انكره فلان يقول الشيء المطلوب تصوره بذلك التعريف فيجب
ان يكون متصوراً بوجه ما لا يحتاج طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور يستفاد به التصور المطلوب
وذلك التصور غير التصور بوجه ما لا يتصور بوجه ما دخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصور
في حصول التصور المطلوب فلا يحصل التصور المطلوب بمجرد بل لا بد له من تصورين وتعريف المص لا ينطبق
على شيء من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل في حقيقة الشيء بل هو مبني على ما ذكره بعض المحققين
من ان اركان القيس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع قال في الاسلام ركن القيس ما جعل علماً
على حكم النص ما لا يخل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده وقال في موضع اخر اما الحكم الثاني
بتفصيل التصور فتعديته حكم النص ما لا يخل عليه نص فيه ليشب فيه بغالب الراي على احتمال الخطا وهذا

صريح في ان العلة ركن القيس والتعديته حكمه والقيس هو التقليل اى تبين علم الاصل لثبوت الحكم
في الفرع ولا يخفى عليك ان كلام في الاسلام يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما نشأ
اليه في الميزان حيث قال ركن القيس هو الوصف الصالح المؤثر في اثبات الحكم في الاصل وما سواه ما يتوقف
عليه الحكم شرائط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزئ الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارع
من ان اركان القيس اربعة وعلى هذا يكون العلة من اجزاء القيس لا تمام ماهيته **قوله** اما الاصل فالمحل
هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه والا فالاصل هو ما يتبين عليه غيره **قوله** وقيل دليله اى دليل الاصل
كحديث الربوا وفيه إشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع في مقابلة والمراد بالجامع طوع العلة
وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به المدلول كالعالم بحدوث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير
حاصل وكالعالم الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلوم فكان اهم من الدليل
فكل علة دليل من غير مكن **قوله** لا دليله اى لا دليل الفرع لان دليل الفرع هو عين القيس لان حكم ثابت القيس
فلا معنى لجعله من اجزاءه والا يلزم كون الشيء جزء لنفسه **قوله** فاجعل علماً اختلفاً في تعريف العلة قال في
هي المعرف اى العلامة الدالة على وجود الحكم وقالوا ان العلة الشرعية كلها معروفة لا تأثير لها اصلاً لان المؤثر
في الاشياء كلها هو الله تعالى واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدرق عليها ذلك التعريف فلم يرد ان لا يتبين فرق
بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية بالنسبة اليها مضافة
الى العلة كالحكم في الشراء والقصاص الى القتل لا الى العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى العنصران لانه علماً
بل يضاف الى الزنا وقال بعضهم العلة هي المؤثر في الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالتص
للنور والنار للاعراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى والعلة
كلها معروفة لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح
ما هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر في الحكم ليس
مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بايجاب القديم الوجوب على امر
حادث يسمى بالعلة كالبدلوك للصلاة والقتل للقصاص والاعراق للنكاح وعلى هذا لا فرق بين العلة العقلية
والشرعية وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية ايضا كذلك وهم المختلة
فكما ان النار علة للاعراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاعراق فذلك القتل العمد بغير علة
لوجوب القصاص بمعنى ان العقل يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب الله تعالى وكذا
جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاشياء عقيب ذلك الشيء فيخلق الاعراق

عقيب ملة النار انما مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية ايضا كذلك بمعنى انه يخلق الاحكام عقيب وجود
اسبابه بطريق جرى العادة فان المتولدات تخلق الله تعالى عند اهل السنة الثاني ان المراد انما مؤثرة بالنسبة
اليها فان الاحكام كلها تضاف الى العلة والاسباب فحقنا فانما مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب
الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتا في الحقيقة باجل وقال بعضهم العلة هي الباعث لا
على سبيل الاجاب اي الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص
للفرس كان الاكرام في قولك جنك لأكرامك باعث على المجيء واسترغوا بقولهم لا على سبيل الاجاب بل
المقتولة فان العلة عندهم توصف على الله تعالى شرع الحكم ونحن نقول لا اجاب ولا وجوب على الله تعالى ثم فربما
الباعث بما يكون مشتملا على حكم مقصودة للشارع في شرعه بالحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر
عنهم وقالوا وهذا التوفيق مبني على ان افعال الله تعالى معلة بمصالح العباد عملا للحكمة في تعريف الباعث
على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفة اي علامات على وجود الحكم فقال بعضهم انها على
على وجود الحكم في الفرع فقط وقال بعضهم انها علامة على وجوده في الفرع والاصل معا على سبيل بيان
فالمراد من الله اختار هذا القول لاي بانها معرفة وقال ما جعل علما على حكم النفس ثم قال فان المؤثر في
الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى القائلين بانها هي المؤثرة في وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور في
العلامة في تعريف العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معلة بالحكم والمصالح
ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح لان المبني على هذا ليس تعريف العلة بما جعل علما بل تعريفه بالباعث
بمعنى المشتمل على حكم مقصودة للشارع على ما مر جوابه فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر
هو الله لا الى تعريف العلة قلنا هذا ايضا ليس مبني على ذلك فان قيل انه لم يرد بكونه علما على حكم النفس
كونه مفرقا محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة اليها على ما مر
به لفظ في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله ونطق به قوله الا ان النصوص معلة بعلة هي
لا يجاب الله تعالى الاحكام عند ما وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها على ما ذكرناه في الجواب الثاني ثم واما بالنسبة
الى الله تعالى فهي امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف في لا يرد عليه النقض بالعلل كما ورد
على القائلين بان المعرفة قلنا هذا مع كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثاني اعني
ان قوله وهذا مبني على ما ينبغي بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول مراده بالعلامة
ليس العلامة المجردة كلسيا في اخر كلامه بل مراده الباعث لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكونه

فان المؤثر في الحقيقة هو الله لا ينبغي قلنا الحق ان لفظه هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
اي القول بالعللة في الاحكام الشرعية مبني على ان افعال الله تعالى معلة بالحكم فان تعليل حصة الجزاء في
عليه بالعللة كالسكر فيها انما يستقيم على ذلك والا فلا يصح التعليل في بعض كلامه **قوله** ففیه اشارة التعريف
المذكور اما كونه رداعا للمعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلة الشرعية مؤثرات حقيقية لا علامة
واما على بعض الاشاعة ففيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى ليست معلة اصلا لزمهم القول بان العلة
الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا
العللة بالمؤثرات والباعث بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفه قلت الظاهر ان راجع
الى العلة وكذا لفظ هذا والا فلا لا يستقيم **قوله** عند الظاهر ان ظرف متعلق بالقصاص والضمير
راجع الى القاتل لا ظرف لغز متعلق بتعالى ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدو او موجبا
بطلان الاصل وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه
الذم او عما تركه محل بالحكمة او بما قد رايه تعالى على نفسه ان يفعل ولا يتركه وان كان جائز الترك
في نفسه والكل محال على الله تعالى اما الاول فلا نه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء فلا يتصور
اليه الذم في فعله اصلا بل هو الممدوح في كل افعاله واما الثاني فلا نه الحاكم المطلق على الكل وجميع
افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لا يخلو عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله
فلا يتصور منه ما تركه محل بالحكمة واما الثالث فلا نه ان قيل باجتناع صدور خلافه عنه تعالى
فهو يناه في ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فانه معنى الوجوب اذ لا يكون
محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون الحلال
الوجوب عليه مجرد اصطلاح بطلان الفرع وهو كون العلة الشرعية مؤثرات حقيقية
قوله قالوا افعال الله تعالى ليست معلة بالاغراض اختلغا في قولهم هذا في موضعين الاول ان
مرادهم بالمسلوب هو الوجوب او الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في
مقابلة مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الامدي حيث قال مذهب اهل
الحق انه لا يجب رعاية الفرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم سلب الجواز اي لا يجوز ان
يفعل الله تعالى شيئا الفرض على ما صرح به في المحصل وقال في شرح المواقف قالوا لا يجوز تعليل افعال
الله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الفائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يتمتع ان
يعمل افعال الله تعالى واحكامه وفي الكرماني والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب

الشيء عليه تع يقتضي سلب الوجوب عليه أي لا يجب تعليله ولا ترك تعليله معي لو كان
المسلوب جواز التعليل كان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله تعالى وذلك باطل فيكون
المراد بسلب الوجوب لا الجواز الثاني في أن هذا السلب عام في جميع أفعال الله تعالى في شرح
المقاصد ما ذهب إليه الإشارة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلتهم
عموم السلب ونفي اللزوم بمعنى أنه لا يمكن أن يكون شيء من أفعال الله معللا بالفرض ومن بعضنا
سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل في الأول وجهان أحدهما
لو كان الباري قاعلا للفرض كان ناقصا في ذاته مستكلا بتحصيل ذلك الفرض لأنه لا بد في
الفرض من أن يكون وجوده أصليا للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الفرض يعود
إلى الغير فلا يتم الملازمة لأننا نقول حصول ذلك الفرض للغير لا بد أن يكون أصليا للفاعل من
عدمه واللام يصلح غرضا لفعله ضرورة وجوبه يكون اللزوم ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد
لونه أصليا للغير وثانيها لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا ابتداء
بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لأن ذلك معنى الفرض واللازم باطل لما ثبت من امتناع
اليه تع ابتداء من غير أن يكون النقص أو **الغرضية** والتبعية من البعض ومن
الثاني وجهان أنه لا بد من انقطاع السلسلة عما يكون غرضا ولا يكون ذلك لفرض شيء
آخر والالتسلل الأغراض إلى غير النهاية فلا يصح القول بلزوم الفرض وعمومه لأن ما انتهى
إليه سلسلة الأغراض ليس لفرض وثانيها أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع
لا حتى يكون غرضا والحق أن تعليل بعض الأفعال سببا شرعية الأحكام بالحكم والحكم
المصالح ظاهر كما يجب الحذور والكفارات وتحريم المسكرات ومثلها ذلك والكفوف
أيضا شاهدة بذلك كقول تع وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون فلما قضى زيد
منها وطرا زوجها كليا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القليل حجة وأما فهم ذلك
بان لا يخلو فعل ما من أفعال الله تعالى عن غرض فحل بحث انتهى فظهر منه أن منشأ الاختلاف الأول هو
أدلتهم المذكورة واعتراض بعض المحققين بما ادعاه العلامة التفتازاني من قوله والحق ما به
أن أراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضا باعتبار فلا شيء من أفعال الله وأحكامه
معللا بهذا المعنى وإن أراد ترتيبها على الأفعال والأحكام فكل أفعال وأحكام كذلك غاية الأمر
أن بعضها ما يظهر علينا وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم بنور من الله إذا عرفت هذا

المقالات فمعنى قول الشارع أفعال الله ليست معللة أصلا لا شيء من أفعال الله معللة
بالأغراض بمعنى السلب الخالي بقرينة استدلاله بقوله لا تستلزم الاستكمال بالغير مع ما ذكره العلامة
التفتازاني كونه يرد عليه أنه لا يظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من أن أفعال الله تعالى
معللة بالحكم والمصالح إذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالأغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح
ولأن كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالأغراض حتى يظهر وجه الرد لجواز أن لا يعمل
بالأغراض ويعمل بالحكم والمصالح إذ ليس معنى كونه معللا بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة و
المصلحة علة غائية وغرضا باعتبار الفاعل مع الفعل على ما هو معنى الفرض حتى يلزم من انتفاء
أحدها انتفاء الآخر من وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه أن أفعال الله تعالى لا تخلو
عن الحكمة والمصلحة بل كل أفعالها يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كأنه أودع فيها الحكمة
والمصلحة والمنفعة فإن قيل يجوز أن يكون معنى قوله أفعال الله تعالى ليست معللة أصلا
لأحكام والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالأغراض عما أن يكون لفظة أصلا متعلقة بقوله معللة
في يستقيم الرد قلنا نعم لكن الأشعر لم يقل هذا بل قالوا إنها ليست معللة بالأغراض
لأنهم لم ينكروا عدم خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمصالح **قوله** حكما ومصالح فيه أن تلك الحكمة
والمصلحة إن كانت مصلحة نفع فيلزم المحذور المذكور أعني الاستكمال بالغير وإن كانت مصلحة
للعباد فحصول تلك المصلحة للعبد لا بد أن يكون أصليا لله تعالى من عدمه واللام يصلح مصلحة للفعل
للعبد فيلزم المحذور المذكور أيضا **قوله** إمارات لا يجب الله تعالى أن لا احتمال لأن يكون مؤثرة
في إيجاب الله تعالى لانه قديم والعلل حادثه والحادث لا يؤثر في القديم **قوله** إذا المراد منها العلم
قوله واللام يبقى فرق وأيضا يلزم الدور وذلك لأن العلة لو كانت أمانة مجردة لم يكن لها
فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليه والحال أن العلة يتوقف معرفتها على الحكم كونها
مستتبطة منه فيلزم الدور وهذا لأن الكلام في العلة المستتبطة من حكم العلم الأصل لا
العلم المنصوص لانه العلة لو كانت منصومة لكان المعروف للحكم هو ذلك النص لا العلة
قوله فانه لما كان الضمير راجع إلى العلة والتذكير باعتبار لفظة ما الموصول **قوله** حتى يجب
الزكاة في الخلق أي من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهي العلة في الأصل على المضروب
من الذهب والفضة وهي صفة لازمة له بحيث لا ينفك عنه بحال كونها خلقا ثناها عندنا
والخصم إن يقول لا نسلم أن الزكاة تعلقت في الأصل بكونه ثمنا بل بكونه مال التجارة فإن

الدرهم والدنانير اذا اشتملت جليلا لم يجب فيها شيء عندنا لعدم مال التجارة فكانت
العلة في الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل جليلا سقط هذا
الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائبة غلوفة اجيب عنه بعدم الفرق بيننا
ثم وبين قولنا هو مال التجارة ان التجارة تكون بالاثمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصا
لانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التي بها صار السبب الذهب والفضة نصا
منه لازمة **قوله** وللربوا عند الشافعي فان الشافعي علق بالثمنية في باب الربوا وبالجملة
في باب الزكاة قلنا ان تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليقنا بالثمنية في الزكاة لانها
مستندة الى الحلي **قوله** فانها قد تباع وزنا يعني انه وصف عارض يختلف باختلاف الزمان
في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جازا وقد تباع وزنا فلا يكون
لازاله **قوله** كالطوف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت **قوله**
كالقدر والجنس جعل علة في الاشياء الستة قال في الكشف والتقرير المراد من الجملة
المعنى القيل ومن العلة الخفية المعنى الاستحسان وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل
نبوت الحكم برضا الها قدس لا يجوز لان الوصف المعلق به معرف للحكم الشرعي الذي هو
فلا بد ان يكون جليلا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه
بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا او بدلالة التأثير
من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به **قوله** وهذا اسم مع وصف يشير الى ان هذا الخفي
مثال للوصف العارض والاسم معا كما ان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى ان
يعنى ان تعليل النبي عدم انتقاض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة
اي الدم وبالنفي يدل على اعتبار صفة الخروج **قوله** فتعلق الانتقاض بهذين
الوصفين في هذه المادة لكن هذا مبني على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة
لا عن وجوب الغسل وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولا مجموعهما بل
فيما كون الدم في الوق قال في الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان
كان **محمود** مستقام فعل كالضارب والقائل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل علة
في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد ونحوه لا يجوز للتعليل به لعدم لزومه وجواز
انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان

كان علم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فن الاحكام من جواز التعليل به للزومه
ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف
الاسم المشتقة فان التعليل فيها بوضع لا بنفس الاسم انتهى والشارح يعلم انه جزم
بطلان التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه
لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد مرصوا
بان التعليل باسم الجنس لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا فالفرق بينه وبين ما نحن فيه
حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الجنس وجه الدفع ان التعليل هناك لنقدية
اسم الجنس لا النبذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قبلا في اللغة فلا يجوز والتعليل هنا
بمعنى الاسم لنقدية الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره
محققنا شيخنا واشترط عليهم انهم ان عنوانا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح
لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لو كان يسمى بالاسم بالاسم
وان عنوانه المعنى القائم بالذات الذي لا يتحقق به الاسم وهو كون المايع من ماء العنب
بعد ما غلا واشتد **قوله** اسم الجنس فهذا مسلم ولكنه فيكون هذا تعليقا للحكم بالمعنى لا بالاسم
لذا ذكره في الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب
القواطع **قوله** ويكون كلما من احكام الشرع اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي
بالحكم الشرعي اي في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي كلما شرعيا فذهب جمهور
الاصوليين الى جوازه ومنهم بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض علة
ان كان متقدما على الذي فرض مطلقا لزم تخلف العلة عن المطلق وهذا لا يجوز وان كان
متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المطلق وهذا لا يجوز ايضا وان كان متاخرنا عنه فليس له
اول من الاخر بان يكون علة نعم لو دل دليل خارجي على كون احدهما علة لا خراج ذلك
ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني
الاحتمالات الثلاثة وثانيها ان شرط العلة التقدم على المطلق وتقدم احد الطرفين على الآخر
غير معلوم فلا يجوز مستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فيقولون عدم التثنية حين سألته عن
الحج اريت لو كان علي ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر في كلام الشارح ويقولون عدم صحة
الصدقة اريت لو تمضت بما رثم بحجة اكنت شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما

المعقول فلا نعلم ان جعلت بمعنى الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما على حكم اخر بان
يقول اذا حرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا اني صرت كذا او اوجبت كذا وان جعلت بمعنى التثنية
فلا امتناع ايضا ان يكون ترتيب احد الحكمين على الاخر مستلزما لحصول مصلحة لا يحصل من احدهما
بانزاده والجواب عن استدلالهم اننا لانم نخلد العلة عن العلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة
بذاته بل يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به ولا نم ايضا عدم صلاحية المؤثر للعلة
لان المؤثر يصلح ان يكون موقفا للتقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعرف ولتأثير ان يقول معنى
كونه موقفا انما هو بالنسبة الى اسم قه واما بالنسبة اليها فهو المؤثر على ما تقدم وحي لا بد ان يكون
مقدما على المعلول ويمكن ان يحاج عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة اليها ليس بالذات بل بغير الشارع
ايه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤثر علة له وبعد جعله علة لم يوجد
التقدم ولا التأخر ولا نم ايضا ان التقدم شرط للعلة على ما بين في محله ولا نم ايضا عدم الاولوية
على تقدير المقارنة اذ اللام فيها اذ كان احد الحكمين متساويا للعلة للحكم الاخر من غير عكس وذهب
ابن الحاجب في المختصر الى انه الحكم الذي فرض علة ان كان باعنا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها
حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علة النجاسة لما نسبتها المنع من اللابسة تكميلا لمقتضى
البطلان وهو عدم الاستعانة والنجاسة حكم شرعي واما ان كان لدفع منفعة يقتضيها حكم الاصل
فلا يجوز ان الحكم الشرعي لا يكون منشاء منفعة مطلوبة الدفع واللام يشترع ابتداء واعتراض
الشارع العلامة على عدم الجواز في الشق الثاني باننا يصح لو لم يشمل الحكم الشرعي الذي فرض
علة على مصلحة راجحة وعلى منفعة مرجوحة تدفع بحكم اخر ليبقى المصلحة الراجحة خالصة مثلا
شرع صد الزنا لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة والحد حد ثقل د اثربين رجم المحصن و
بين جلد وتغريب عام في غير المحصن وفي كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل منفعة قليلة وهي انقاذ النفوس
والايلام ما شرع بالمائة والاحتمال في طريق ثبوت وهي شهادة الاربعة دفعا للمنفعة القليلة فوجب
الحد المنفني اكثر الاثبات والايلام حكم شرعي معلل بوجوب الاربعة في الشهادة دفعا لتلك المنفعة
القليلة وهي كثرة الاتلاف ليبقى مصلحة حفظ النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار
ما ذهب اليه الجمهور لا ما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور **قوله** ويكون مركبا اختلف في
جواز ان يكون **مادة** علة على حكم شرعي حكما شرعيا مركبا من اوصاف متعددة بمعنى انه لا بد
لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف متى لو كان كل معمل في الحكم بانزاده كما اجتماع البول والفا

والذي

والذي والرعا فانه كل واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك ما نحن فيه فذهب بعض
الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى اعدام جواز ذلك بل بالتقليل لا يكون الا بوصف واحد
لا تركيب فيه ولستد لوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركيب العلة من الاوصاف كانت العلة منفعة
زائدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل اما الملازمة فلا نانعقل بمجموع الاوصاف وبجعل كونها علة
والجهول غير العلوم فيكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلا منة الحكم ان لم يتم بشئ من اجزائه فليست
منفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمفروض خلافه واما بخرجه واحد فيكون العلة
هي هذا الجزء فقط دون مدخل من الجزء الاخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن
لجهة واحدة فظاهر انه لا يجوز اذا لشيء هنا سوى الاوصاف المتعددة فاعلة اما كل جزء او جزء
واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة واحدة فنقل الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة
بالوصفة الحقيقية وهو خلاف المفروض واما بالوصفة الاعتبارية فيستلزم وايضا انها لو قامت
بالمجموع لزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلة وهو فاسد الثاني لو كانت العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلة لا انتفاءها بانتفاء
كل جزء من المركب لانها تستغني بانتفاء المركب والمركب يستغني بانتفاء كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم
نقض علة عدم كل جزء لعدم صفة العلة لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان لم يعدم
جزء اول لزم عدم العلة بانعدام الجزء الاول ولا ينعدم العلة بعدم الجزء الثاني لانه لا يتحدد عدمه
لا ينعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي عم علة في المستحاضة
بالمركب حيث اعتبر لحم الدم وصفة الانجاس وبيان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون
المركب ايضا علة من نفس او منسوبة او شبه او سبب فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا واجابوا عما ذكره
المانعون اوله بان ما ذكرتم لوصح لزم سد باب الحكم القيلس واللازم باطل فاللزم مثلا اما الملازمة
فلا نه ينفي الا ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا لا نانعقل الوصف المفرد ولا نانعقل كونه علة الا
بدليل من اطراد او تأثير او غيرها والعلوم غير المجعولة فافرضناه علة لا يكون علة هذا خلف
ولا يوجد القيلس الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم في الاتفاق وانه لا امتناع في حصول **الصفة**
للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى افراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم
ينتقض بالحكم على المتقدم من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبر او غير ذلك من الحقايق
الكلام لان كونه خبرا زائدا عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بل حرف او مجموع الحروف الاخر ما ذكرتم

في الدليل والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الالفاظ علة هو ان الشارع قضى بالحكم عند
رعاية ما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة له حقيقة فضاء من كونها صفة
رائدة ليلزم ما ذكره بل هو اعتباري يجوز التسلسل فيه وعما ذكره ثانيا باننا انما انزلنا
المركب علة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لا انتفاء صفة العلية
قلنا ذلك مسلم ولكنه يجوز ان يكون شرطاً فان الشيء قد ينتفي بانتفاء شرطه **قوله** ويكون منصوصاً
اي ثانيا بالنص سواء كان مذكوراً في النص كالطوف المذكور في قوله عزم للرهة انما هي الطواف
وكان القدر والجسم في قوله عزم كميلا بكيلا او غير مذكور في النص نحو رخص في السلم فانه يعمل بفقر
واختياره وذلك غير مذكور في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معنى في العاقلة لا في السلم لانه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتضى عاقد والفقر صفة فيكون ثابتاً بانتفاء النص
والاول صحيح بالاتفاق واختلف في الثاني منع العراقيون من اصحابنا اكثر اظهرهم قيام العلة
بجمل الحكم لا بغيره اعتباراً بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة لشيء
في محل آخر وجوزة الشافعي ومشايعه ما وراء النهر من اصحابنا بعدم شتر اظهرهم ذلك مستدلين بان
البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل بنسب الاحكام في المحال وهذه العلل قائمة بالبيع والتك
والطلاق **قوله** معلولة الا **قوله** ان يقول معلولة **قوله** بجميع الاوصاف وذلك بان يجعل الكل علة للحكم
قوله لانها اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فينسب باب القياس **قوله** وبكل وصف اوصاف
وصف صالح للعلية واما في الحكم اليه يفتى في التناقض في التقديرات وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة
لاضافة الحكم اليها متعدد وبعضها قاصر على كلياً فيتناقض واما التقليل بكل وصف على الاطلاق
صالحاً للعلية او لا فيستلزم تقديرية الحكم في جميع المحال اذ ما من **قوله** شئيين الا وبيها مشاركة
في وصف ما وانما يتعوض هذا القسم لظهور بطلانه اذ يلزم منه جواز القياس بين جميع الاختيارات **قوله**
من حيث الظاهر متعلق بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات **قوله** لا الحكم الاصل هذا
ظاهر ان العلة اشارة على الحكم في الفرع دون الاصل على ما تقدم اتفاق **قوله** بكل وصف اي بكل وصف يمكن
ان يصلح للعلية **قوله** لانه ان هذا التناقض من جملة الموانع التي يستثنى عنها بقولنا الاما **قوله** لا بكل
وصف صالح ولا بكل وصف مطلقاً ولا بجميع الاوصاف من حيث الجميع ولا ببعض المطلق لا يستلزم بل ببعض المتنا
عن غيره بالدليل **قوله** ولا يستلزم كون النص معللاً اي كما استدل اصحاب المذهب الا في **قوله** هو الاخالة
واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا الاخالة والتقويم من ممالك العلة اي ما يعرف به كون

الوصف علة اما الاخالة فعلى ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة ويسمى يخرج المناط اي تنقيح **قوله**
ما علق الشارع الحكم به وما له على ما ذكره العلامة التفتازاني الى التقسيم بان لا يد للحكم من علة و
هي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشترك اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق
علق فتعين المشترك فثبت الحكم بنسب علة مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء
العنب او سكر او الاول لفوق في الشرع فثبت ان علة ما هو الاسكار وهو متعدد في النبيذ فيخرج
ايضاً وافرقت الفرق بين يخرج المناط وتنقيح حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علة
اما ان يكون في تحقيقها او تنقيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود
العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة **قوله**
الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل
النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كاتين في قصة
الاغرابي الذي واقع امرته في نهار رمضان اذ لا مدخل في وجوب الكفارة له كونه ذلك الشخص
ولا كونه من الاغرابي ولا كون رمضان تلك السنة **قوله** لا غير ذلك من الاوصاف التي لا اعتبار لها
في الشرع للعلية حتى يتبين وطى الكلف الصائم في نهار رمضان عامداً وهذا النوع وان اقره
اكثر منكر القياس فهو دون الاول واما يخرج **قوله** هو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص
او الاجماع دون علة كالتنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره النص ايضاً واما التقسيم فهو حصراً لا وصالاً **قوله**
في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علة بعضها ليشبث علة الباطة مثل ان يقول في
قياس الدرزة على البر ان ما يصلح علة للبر هو اما الطعم والقوت او الكيل لكن الاولين لا يصلح
لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان المحصر ويكفي في ذلك اذا منع
ان يقول بجثت فلم اجد سوى **قوله** هذه الاوصاف ويعقد في ذلك لان عدالة ما يغلب ظن
عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل عدم الغير لكنه في المقترض ان يبين وصف اخر
لان الاصل ليس يلزم كالاتصاف فيقول ههنا وصف اخر وهو كونه خير قوت واذا بين **قوله**
المستدل ان يبطل علية والامانث المحصر في احصاء فيلزم وانجاء وثانيها ابطال علية
بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضاً الظن وذلك بوجود الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو
كان مستقلاً بالعلية لانتفى الحكم بانتفاء الثاني كون الوصف ما علم الفاء في الشرع اما **قوله**

كالاختلاف بالطول والقصر وبالنسبة إلى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في
العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح
والايت لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح التعليل بالثالث عدم ظهور المناسبة فيكون المستدل
ان يقول بحث ولم اجد مناسبة ولا يحتاج الى اثبات عدم ظهور عدم المناسبة لان الفرض ان
عدل اخبر بما لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعتز ان يدعى ذلك في الوصف الذي يدعى
المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح **والمفسك** بالقيم لا يشترطون اثبات التعليل
في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في المصنوع التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالنكاح
بالاخالة ولم يذكرها اكثر اصحابنا لانها على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص والاجماع والثابت
فيكونان من المسالك القطعية لاس الظنية **فانه** لا يكفي في الكون محيز الوصف عماواه
بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة
وشهادة القلب بعلية ظن العلية لا يجب لثبوت عدالة بالاخالة لكنه ينبغي ان يعرضه
على الاصول بعد الاخالة للاعتناء دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالة فان شهادة
مقبولة والعرض على الركبين احتمال لغيره فبعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالة
فانه يجب العرض على الركبين لا احتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره فان الركن
الممتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالة عند الفرقة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالة
عند الفرقة الثانية **اعني** بطلان نفسه اي بالخالفه بالاثرا والنص والاجماع **فانه** كما يقال يحكي
مثال لشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبني على التسوية بين الذكور
والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من مع طلاق صح طهاره للتسوية بينهما ومن روى
العشر لربع العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبي لا غير ذلك من الاصول المبنية
على التسوية **فانه** وادنى ما يكفي في ذلك اصلان اي في العرض على الاصول وهذا مبني على اصل الشافعي
فان العدد في التركيبة شرط عنده **لانه** لا بد من دليل مميز لليلة الا ان هذا المميز عندنا هو التأثير كما
سيأتي بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا لزوم شهادة الاصول عند بعضهم بلزومها
عند بعضهم على ما تقدم انفا ثم اختلف قبل بيان دليل التمييز اقامة الدليل على ان النص الذي
يريد تعليله معلل في الحال ليس بخالف للقياس تمييزا بينه وبين المصنوع **فانه** التعبدية لا
ان يكون هذا النص تعبدية فان قيل ان كون الاصل في المصنوع التعليل على ما هو الفرض ههنا يدفع
ذلك

ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصح
للازام كالاكتساب وانما يصح دافعا والمقام مقام الالتزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال
انما يستقيم على تقدير كون الاحتمال غير ناشئ عن دليل كونه ناشئ عن الدليل فلا بد فوجبت
الاقامة الدليل **فانه** تضمن انما قال تضمن لان حكم التبيين اي تعيين البديلين في العرف ثبت باشارة
النص وهو قوله يد ابيد والاشارة هو الدلالة التضمنية وادفاعة الحكم الى التبيين تضمنت بيانه قوله
لان اليد اليه التبيين بيان لجهة الاشارة **فانه** لا بد من شرط تعليل لقوله من باب منع الربوا
في مطلق البيع اي في العرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان البيع مع منى من بيع
الحال بالمال اي الدين بالدين **فانه** ان الثنا بقضاي في المجلس سواء اتحد الجنس ولا **فانه** حيث لم يجز
بيع جنطه اه لعدم التبيين والقبض في احد البديلين اعني الشفيع لا يفتي على ما دل عليه قوله لا يفتي
فانه مع الحلول وذكر الاوصاف قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعني مع كونه حالا غير مؤجل يجوز
لعدم التبيين **ووجب** تعيين رأس المال السلم اي بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها
لان السلم فيه ابا يكون دين في الذمة ورأس المال في الغلب الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا
بالقبض في رطنا القبض الذي يحصل به التبيين كيلا يكون دين بدين **فانه** بطريق دلالة الاجماع
يعني ان تعليل النص المذكور في ربوا النسبة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسبة
مستند الى الاجماع والنص اما الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله غلب السلام اما الربوا في النسبة
فانه لا يجوز تعليلنا بالقاهرة واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاهرة الثابتة بالنص واجماع
اختلفوا فيما اذا كانت القاهرة مستنبطة بشئ من مسالك العلة غير النص والاجماع كتعليل حجة
الربوا في النفدين بجوهريها اي بكونها ذهبا وفضة فتكون القاهرة نفس المحل او بجوهريتها اي
بكونها جوهري الثمن وهو وصف القاهرة على التقديرين فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة المتأخرين
والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي فاسد واختاره في الاسلام والنص وهو من ذهب الى
2 وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين والكثر اصحاب الشافعي واحد ومشايخ سمرقند وابو منصور وابو
الحسين البصري انه صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأي المستنبط من الكتاب
والسنة من نكح الشرع وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم متعديا كان او غير متعدي
اما الاولى فبالاقتناع بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج الشرعية يشهد بها الحكم سواء كان خاصا
او عاما وبان الدليل الدال على تميز الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان

كان الوصف معنى يتقدي الى غيره **كان** التقليل قيل بان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا
دل الدليل على جواز ذلك لا ثبت الجرح الايمان وكونها لا يصلح مانعا لما تقدم من الاتفاق على التقليل
بالعلة القاهرة المنصوصة وتمسكت الفرقة الاولى بان دليل الشرح لا بد من **من** ان يوجب علما
او عملا والتقليل بالعلة القاهرة لا يوجب علما ولا **عمل** فلا يكون من دليل الشرح اما الاوفاة
فان الاستدلال بما خلا عن اخادة العلم والعمل ثبت واما الثانية فلا لا يوجب علما بخلاف ولا
يوجب ايضا علما المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التقليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب
التقليل فلم يبق للتقليل حكم الا التقديري الى الفرع والعلة القاهرة بمعزل عن ذلك فلا يكون موجبا العلم
ولا عمل فلا يصح التقليل بها فان قيل لا ثم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس بثبت بالعلة بل بالنص
هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان التقليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح البطلان
وذلك لان الحكم في المنصوص قبل التقليل مضاف الى النص فلو اضيف **ثم** بعد ما العلة لزم ابطال النص
بالتقليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا
باطل وبان صحة التقدي موقوفه على صحة التقليل فلو توقف التقليل على التقدي لزم الدور وهو باطل
واجب من الاول بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لئلا فيها
اما اذا استحق بما فوقها من النص فلا يكون تخلفا تحتية ان الحكم في المنصوص ليس حكما للعلة بل للنص
فلا تخلف عنها وعن الثاني بان جهة التوقف مختلفة فان التقدي موقوف على التقليل في وجودها
والتقليل موقوف على التقدي في صحته فلا دور ولو سلم خذور مهية لا دور تقدم متى يبطل بآلة
ان العلة لا يكون الاستعدية لان كونها مستعدية يثبت او لا ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الالة
لانها تكون علة ثم علة مستعدية واجابوا عن استدلال المجوزين باننا لا نعلم ان القاهرة من الحجج الزمنية
وانما يكون كذلك لو لم يكن كونه قاصرا مانعا لكنه مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم ينجر المانع
في ذلك فان عدم اخادته مانع لكونه عشا والمنصوص جازت من حيث كونها بيان حكم الالة لا استدلال
الشارح بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعقل في الاصل وانما الحاجة الى التقليل للتقدي اى اظهار
الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والامكن
قاهرة فلا تقديري فلا تقييد لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المخروم فان قيل فليعلم هذا يلزم توقف التقليل على
التقدي وقد ثبت ان التقدي يتوقف على التقليل فيلزم الدور اجاب عنه بما حاصله ان جهة التوقف
مغايرة لان التقليل يتوقف على العلم بالتقدي والتقدي يتوقف على وجود التقليل فلا دور **وهو** العا

اشارة

اشارة حيث اضاف التقليل اليها فان التقليل في المنصوص مضاف الى الشارع لا اليها **فان** اقتصر على
على القاهرة اى اقتصر على الظن بوجود القاهرة في الاصل في جواز التقليل بها واما نحن فلم تقتصر عليها بل
الفرع في جواز التقليل العلم بالتقدي اى وجود العلة في الفرع فلم يجوز التقليل بالقاهرة لعدم العلم بالتقدي
فان فلا نزاع اذا نزاع في عدم حصول الجرح بالتقليل بالقاهرة لان التقليل والتقييد مظهر لا مثبت
فلا يحصل بها الجرح **فان** وذلك انما اندفاع **فان** ان اراد عتقه اى في قوله يصح التكفير باعتقاده **فان**
غير موجود في ابن العم فان ابن العم لا يعتق عندنا بالملك ما لم يعتق **فان** فلا ثم ذلك في الاخ فان الاخ يعتق
عندنا بالملك لا بالاعتقاد بعد ما ملكه توضيح المسئلة ان الشخص اذا ملك فادهم محرم منه عتق
عليه عندنا سواء كان بينها قرابة ولا دام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينها قرابة ولا دام
فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فقدم المحرمية واما عنده فلفظة
الولاد ويثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود الغنيين ويثبت في الاخوة والاخوات
ومن في معناهم من فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية ولا يثبت عندنا لعدم الولاد
قال شافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتقاده
فنقول هذا التقليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يعد
لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن العم فان يصير مكانه ثم تبع الكفارة باعتقاد قصدي
بخلاف الاخ وان اراد اعتقاده بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فلهذا القياس
لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل في الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس
المركب في الوصف كما ان المسئلة الاتية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
تسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل **فان** جهالة المستحق لان
مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلف الفقهاء في مائة صراعا
قيد بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يعتق سيده سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات
رقيقا **فان** اداء بعض البدل هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة المقارنة مع هي
كونه مكاتب **فان** وتوقف العلة بوجوه لما ذكر ان القياس لا بد له من العلة شرع في بيان مالك
العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة الحكم لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم ضروري
غير ضروري فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم
في الاول ولا استغناء الثاني عن الدليل ولا ثباته مالك صحيحة ومالك يتوهم صحتها فلا بد من التوضيح

لها ولا يتعلق بكل واحد منها والمسالك الصحيحة ثلثة الابعاء والنفس والمناسبة وما عداها من الملاك
كالببر والتقييم وتنقيح المناط والدوران والشبه ما يتوهم صحتها قدم الابعاء على النفس على ما في المختصر
الحاجب لانه بالاراء والقياس رأى فكلية وهو ^{المختصر} المختصر في عصر من الاعصار على كون وصف
معين على الحكم المعين مثاله الصغرة ولا يوه مال الصغير فانه علم لها بالابعاء ثم يقاس ^{عليه} ولاية
النساج فان قيل ان الابعاء على العلة بمنزلة الابعاء على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قيل ان يجب عنه
بان الابعاء على العلة يجوز ان يكون ظنيها كالابعاء الثابت بخبر الواحد وكالابعاء السكونية فيكون شوب ^{البر}
ظنيا ايضا ويجوز ان يدعى الخضم معارضا في الفرع فكان للخلاف والتفصيل في الفرع ما غا والنفس ما مرع وهو
مادل بوضعه واما ايماء وهو ما نرم من مدلول اللفظ وكل منهما مراتب متغاوتة اما مراتب الصحيح فمنها
وهي اقواها ما مرع فيه بالعلية وذلك بان يذكر لفظ لا يستعمل ^{اللفظ} اللفظ في غير العلة مثل ان يقول العلة
كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذا يكون كذا كما في قوله تعالى ان يكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن ادخال حوم الاضاحي لاجل الدابة اي القافلة ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل كذا او كذا
او ان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لكن الاصل
القافية بخولد والموت والبا ويحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان
عباداتهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة ففي شرح المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد
بها ان الخففة المكسورة اي الشرطية وفي كلام الامدي ان المشددة المكسورة وفي المنتهى ان الخففة
المفتوحة واختاره الشيخ اكل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في اوائل النفس الاولى
شرح المفتاح ردا على ما ذكره الامدي ان ان لا دلالة لها الا على السببية الا عند قوم من الاصوليين
فقال المشبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه
اختاره ما في شرح المختصر والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الغاء في كلام الشارح آما في الومين
مثل قوله عزم زلوعهم بعلومهم فانهم يحشرون وادواهم تشيخ ^{تشيخ} دقا واما في الحكم فوالسار في
فاقطعوا والحكمة فيه على ما صفة المحقق ان الغاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخرة في الخارج فيجوز
ملاحظة الامر به وقول الغاء على كل منها وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الغاء على الترتيب في الاصل
ودلالة الغاء على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الغاء في لفظ الراوي مثل سهى فجمد وزنى ما مرع فجمع
منه دون ما قبلها لاحتمال اللفظ الا انه لا ينبغي الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصحيح والمختصر
جعلها ابعاء ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الغاء الداخلة في العلة في كلام الشارح في مرتبة

واحدة

واحدة اعني ما يظهر لالة على العلة في مرتبتين وعلى بان اللام فيها مضمرة احتمال غير التعليل والمضمر
ادنى مرتبة من المقدور على ما دل عليه قولهم المقدور كاللفظ بخلاف المحض ولم يذكره الشارح المحقق
في مراتب الصحيح الصريح ولا في مراتب الايماء بناء على ان المشددة المكسورة الحالية عن مقارنة الغاء
غير مفيد للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرتقي السيد الشريف على ما ذكرناه اننا واما ضابطه
الايماء مراتبها فسيأتي بيانه في الكتاب فصرح ^{قوله} ان اردت تحصينا يعني ان هننا الشرط
المجرد عن معنى السببية حيث قال في ولا تكرر هو فتياتكم على البغاف ان اردت تحصينا فانه شرط
للاكره لانه لا يوجد بدون اراهم التحصن ولم يجعل شرطا للنهي لانه ان جعل شرطا لم يلزم من عدم
جواز الاكره لجواز ان يكون ارتفاع النهي باستتاع المهي عنه ^{قوله} وسره اي سر دخول الغار على
الوصف تارة وعلى الحكم اخرى ^{قوله} ثم فهم من العلية بالاستدلال يعني ان الغاء بحسب الوضع انما دل
على الترتيب ودلالتها على العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب
حكم على الباعث المقدم عليه عبقلا او ترتيب الباعث على حكمه الذي يتقدم في الوجود فمن جهة
كونها للترتيب بالوضع جعل من اقسام ما يدل على وضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية
الى النظر جعل استدلاله لا وضعية صفة ^{قوله} وهو ان يقتصر بالحكماء هذا ضابط الايماء لا يقتصر
لان تعريفه هو ما نرم من مدلول اللفظ على ما ذكرناه ^{قوله} ما لم يكن كلمة ما عبارة عن الوصف
كحديث الاعراب وهو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان المعاقبة علم للاعتاق وذلك
لان عرض الاعراب واقعة على النبي لم يمس الابيان حكمها وذكر النبي عزم حكمها بعد العرض جواب
للاعرابي ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب فكان عليه السلام قال ان واقعت فكفر وقد تقدم ان الغاء للتعليل الا انه
لما كان هننا مقدرا كان ايماء لاصريها فان قيل قد تقدم ان عنوان النفس اماراة بالسوء وانها
من الطوائف من مراتب الصحيح على الامع على ما اختاره مع ان اللام فيه مضمرة محققة لا مقدرة فلم
لم يكن هننا من مراتب الصحيح مع ان المقدور فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الايماء ليس كون الغاء
فيه مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على العلة او لما فيه من احتمال عدم قصد الجواب ومن مثال
التعليل بالغير لانه عزم مثل عن جواز بيع الرطب بالتمر قال عزم ينقص الرطب اذا جف قالوا نعم
فقال فلا اذن فنبه فيه على ان النقصان علم منع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من الغاء وان

فيكون من المبرح اجيب بان لا ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاعنا وقلنا لا بد من الفاء واذن لبق
فهم التعليل بالنقصان ايضا **قوله** فانها قد سالت النبي عزم اي سالت ان ابد ركة الوفاة
وعليه فريضة الحج فان حججت عند ابتغى ذلك فقال عزم ارايت لو كان على ابيك دين فقتضيه
المان ينفع ذلك قالت نعم قال عزم فدين الله اصدق بان يقتضي فالتحقيق سالتين دين
الله اي الحج فذكر النبي عزم نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والالزام العتق فزعم
منه ان نظيره في المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع على نية
الغضب اي بعد التمسك بالقضاء فصلة العلية كحذوفه وقوله لشغل القلب علة للعلية لاصلة **قوله**
اكرم العلماء فنبه على ان العلم علة للاكرام لانه وصف منسب للاكرام كما ان الجهل وصف منسب
للاهان كما قيل اهل الجهل هذا والحديث المذكور مثال لما ذكر الحكم والوصف معا فان اياهما بالانفا
واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطاً كقوله تح واحل الله البيع **ومعهم** فان الوصف
وهو صل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا
ولم يذكر الوصف بل كان مستنبطاً من الحكم كقوله عزم حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو
التي لم صريحا ومستنبط من العلة وهي الشدة المطرية فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول
كلاهما اياهما والثاني كلاهما ليس باياهما والثالث ان الاول اياهما والثاني ليس باياهما ووجه الاول ان
ضابط اياهما اختران الوصف بالحكم وهو حاصل سوار كان الحكم والوصف مذكورين صريحا واحدا
يكون مذكورا صريحا والاخر مقدرا ووجه الثاني انه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحا ووجه
الثالث ان ذكر المستلزم للشيء كذكره فيكون الاول اياهما والثاني لان الحل يستلزم الصحة
فذكر الحل كذكر الصحة فيكونان مذكورين بخلاف الثاني فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف **المستنبط**
فان حرمة الخمر ليست مستلزما لتعليلها بالشدة المطرية وفي كلام المصنف إشارة الى ان منسبة
الوصف المسمى اليه للحكم شرط في كون علة الاياهما صحيحة وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول انها
تشتري والثاني انها لا تشتري والثالث وهو مختار ارباب الحاشية انه ان كان التعليل منهم من الملائمة
في حديث غضبان على ما تقدم انفا تشتري لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض
والا فلا يشتري **قوله** اما بصيغة صفة اي الصيغة الدالة على الوصف **قوله** نحو الرأجل سهمه
المراد بشيئين هو الرأجل والفارس والحكيم السهم والسهمان **قوله** واما بالغاية عطف على الصيغة
او على الصفة على ما يشعر به عبارة الشارح المحقق في شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين
بوصفيتين

بوصفيتين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما
بالاستثناء فكذا فانه يشعر العطف على لفظة صفة اي بصيغة الغاية والاستثناء **قوله** ولا
يخفى ان كلا ما ذكر يورث ظن العلية اه يعني ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية
سوار امكن بها القيلس اولم يمكن لا بيان ما يصح به القيلس والا فلا يستقيم بيانهم **قوله** الثالث المناسبة
اي المسالك الثالث من المسالك العجيبة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم في عقيبتها
وتقسيمها فالذي ذكره البرزوي والمفتي ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذي لم يدل على
اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراء على ما ذهب اليه اهل الطرد بل لا بد له من معنى يعقل وذلك بان
يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار صلاحية للشهادة او بالعلم
والبليغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالة بالاجتناب عن مخطورات الدين ليصح منه الاداء
ثم لا بد في صحة ادائه من لفظ خاص يبيى عن الوكادة والتحقق كلفظ الشهد وما يشا وفيه المنى
فلا لا بد ههنا جعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالة بوجود التأني
ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لا يقبل ما لم يقم الدليل على كونه ملائما
وبعد وجود الملازمة لا يجب العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة
فالملازمة بشرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير بشرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به قبل
ظهور التأثير والاختصاص لم نفذ ولم يفتح كما اذا حكم القاضي بشهادة مستور العدالة
قبل ظهورها فانه نفذ ولم يفتح ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملازمة منسبته كلها عبارة عن
معنى واحد وهو موافقة الحكم بان يصح اضافته للحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة شئت الزفة
في اسلام احد الزوجين الى اياهما الا من الاسلام لانه يناسبه لا اله وصف الاسلام لانه ناب عنه لان
عرف عاصم المحقوق لا قاطعا لهما وهذا معنى قولهم ايضا الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء في
عزم ومن السلف من العمل المنقولة فانهم كانوا يعملون باوصاف ملازمة غير نابية لانه امر شرعي فينبغ
بالطبيق بقول اهل الشريعة هذا الخيصر كلامهم فظهر منه ان الملازمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد
اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملازمة والتأنيما ووجوده عند وجوده
وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لا بشرط زائد على عليها بل ما ذكره المصنف فانه جعل الملازمة شرطا
زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتها بالضرورة فقصر المناسبة بقصر اضافته للحكم الى الوصف ولا يكون
نابيا عنه وقصر الملازمة بموافقة العمل بالنقل عن النبي عزم وعلى السلف ثم مثلها بمثله ولاية الصغر لوقتها

مسئلة تعليل الرسول عدم لفظها به سواء الهمزة بالطواف وبين وجه الموافقة بينها على وجه يظهر منه ان
المراد بالملازمة المذكورة هو اعتبار الشرح جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنس بعيدا ثم كون الرضا
بقوله ان الشرح اعتبر ضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة في حق الرخص فيه مخالفة لما ذكره الجمهور
من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملازمة شرطا لازما على المتكاتب وقد عرفت انهم جعلوها على التمام
الثاني انه جعل موافقة العلة لما نقل عن الرسول ومعنى السلف مغاير الصفة اضافة الحكم الى العمل
وتفسير الملازمة وجعل تلك الصفة تفسيراً للملازمة وقد جعلوها معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل
الملازمة بالتفسير المذكور عبارة عن اعتبار الشرح جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعل الجمهور معنى
لا معنى للملازمة وقال بعض المحققين من اصحابنا ملازمة العلة عبارة عن كونها بحيث تجلب النفع الى
المبادر او تدفع الضرر عنهم فالوصف المتكاتب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً او شرط الملازمة بمعنى اعتبار
الشرح جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجه الذي ذكرناه انفا
والقاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المتكاتب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ويرد عليه انه غير
ملزوم للمخض اذ ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقل واجيب بان الملازمة لا تقتضي الا التزام بل الصفة العمل
به في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملازمة لا يصح وانما الالتزام بعد ظهور العلة وهذا الجواب يشعره الملازمة
عين المتكاتب كما ذكره المصنف في تفسير غير تفسير المصنف وقال بعضهم الوصف المناسب هو الملازمة لافعال
المعقولة في العادات وهذا مبني ايضا على اتحاد المتكاتب والملازمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلامهم هذه
التعاريف الثلاث لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العداوة وصف متكاتب لوجوب
القصاص والاسكار لحمية الحر والزنا الحد والسرقة للضمان والقطع والحرية للجهاد اذ القتل وغيرها ليس
ما يجلب نفعاً للعباد او يدفع ضرراً عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا ملازمة لافعال
المعقولة نعم يندفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الامد في الاحكام والشراح
المحقق في شرح المختصر ان المتكاتب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم
عليه ما يصلح ان يكون مقصود للعقلاء والمقصود ما حصول مصلحة اودفع ضرراً والمصلحة
الذرة وويلتها والمنفعة الام **وسيلة** وكلاهما نفسي ويدفع دينوي واخره
وهذا التعريف يناسب ما ذكره الجمهور ولا يحصل عقلاً من ترتيب الحكم لوجوب القصاص
على القتل العمد ما يصلح ان يكون مقصود للعقلاء ما عني حصول مصلحة حفظ الدم لان من علم وجوب
القصاص بالقتل مثلاً لا يجترأ على القتل فيحفظ دم ودم سائر العباد وكذا يناسب تفسير المصنف

لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد مما لا يخفى صحتها ولا يكون نابياً عنه وفسر الغزالي المناسبة بما
هو على منهاج المصلحة بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تنزل العقل الذي هو ملاك
التكليف لا كقولنا حرمت لانها تنقذ بالترديد وهذا قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام في تحقيق
المناسبة واما تقييدها فاما ذكره في شروح المختصر وغيرهما من كتب الشافعية ان المتكاتب اربعة
اقسام مؤثر وملازم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعاً ولا اما المعبر فاما ان يثبت اعتبار
عينه في عين الحكم بنص او اجماع او ابل بترتيب الحكم على وفقه وهو نبوت الحكم مع في المحل فان ثبت
ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت
فهو الملازم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعبر بنص او اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل
وينقسم الى ما علم الفأوة والملازم يعلم الفأوة والثاني ينقسم الى ملازم قد علم اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والملازم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريباً
او علم الفأوة فمردود اتفاقاً وان كان ملازماً فقد صرح الامام والغزالي بقبوله والمختار انه مردود
وقد شرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة لان يكون ضرورة لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية
لا جزئية اي مختصة بشخص مثلاً كالوترس الكفار يجمع من سائر المسلمين وعلينا اننا ان تركنا
استولوا علينا وقتلونا ولورينا الترس يخلص الكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورة لان
صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الاجواز الرمي الى الترس وتكون قطعية
ايضاً لان حصول صيانة الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية لحصول المصلحة في رخص
السفر فان السفرة مظنة الثقة وتكون كلية ايضاً لان اطلاقها من عامة المسلمين مصلحة كلية يخرج
بشرط الضرورة ما لو ترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لان فتح القلعة ليس بيقين
برمي الترس فيكون الرمي الى الترس ضرورة وبالقضية ما لا يعلم تسلطهم علينا ان تركنا الرمي
وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقيون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان الملازمة قسم من المتكاتب
عندهم لا ينسبها الى ما هو كذلك عند جمهور الحنفية ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف صاحب
التوضيح فالامام من المعبر هو المتكاتب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع بل بترتيب
الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم او جنسه

في جنسه وهو مقبول بأقسام الثلاثة اتفاقا بخلاف الملايم من المراسل بأقسام الثلاثة حيث لا يقبل
الا عند الامام والفرق في مثال المؤثر بالنفس لتقليل الحدث بالقي فانه اعتبر عينية في عين الحدث بالنفس وهو
قوله عليه السلام من قاء او رغف في صلاة فليصرف وليتوضأ وبالإجماع لتقليل الولاية في المال
بالصفر فانه اعتبر عين الصفر في عين الولاية في المال بالإجماع ومثال القسم الاول من الملايم المقتر
التقليل بالصفر في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصفر في عين الولاية
بترتيبها على الصفر وثبت اعتبار الصفر في جنس حكم الولاية بالإجماع ومثال القسم الثاني منه التقليل
بعد الحج في قياس الحنفية على السفر في رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر
عذر حج السفر في عين رخصة الجمع بين الصلاتين بترتيب رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالإجماع اعتبار
جنس الحج في عين رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التقليل بجناية القتل العمد العدوان
في قياس المشغل على المحدد في قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين
قصاص النفس وثبت بالإجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص
الذي هو جنس قصاص النفس لا يشمله على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع و
البص واليد ومثال القريب من المقتر التقليل بالاسكار في حمل النيد على الحرم على تقدير عدم النص
على علية الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على الاسكار فقط لان التقيد
عدم النص على علية ولم يثبت بنص او إجماع اعتبار عين الاسكار في جنس تحريم الحرم ولا عكسه ولا جنسه
في جنسه ومثال المراسل الملايم لتقليل تحريم قليل الحرم بانه يدعو الكثير وهذا منكر لم يعتبر الشرع
عين الوصف في عين الحكم لانه بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص او إجماع اعتبار عينية في جنس الحكم او بالعكس
او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرما
الشرع بتحريم الزنا وهذا ملايم لتصرف الشرع من هذه الجهة ومثال المراسل القريب التقليل بالفعل
الحرم لفرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلقة بطلقات ثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالعاقلة
بنقيض مقصوده بان لا تحرم المستوتة كما ان قاتل مؤثرا لاجل ما لا يجوز فرض بنقيض مقصوده لم يمانه
عن الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل فرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لان الشرع لم يعتبر
عين الفعل المحرم لفرض فاسد عين المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص او
إجماع اعتبار عينية في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه في عينية ولا جنسه في جنسها
لان قريبا ولا بعيدا ومثال المراسل الذي ثبت الفاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة

الظهار

الظهار على من سهل عليه الاعتناق كالمالك لانه علم الفاؤه في الشرع هذا هو المشهور في كتب
الشافعية والمذكورة في كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقي واما افتراضي فالحقيقي اما
لمصلحة دينية كرياضة النفس وتدريب الاخلاق فالوصف المناسب بالنسبة اليها هو الدلو كحج
وشهود الشهادة والحكم وجوب الصلوة والصوم فانه يحصل من ترتيب وجوب الصلوة والصوم على الدلو
وشهود الشهادة فلا رياضة النفس وتدريب الاخلاق وهو المقصود من ترتيب العبادات او دينية وهي
اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فلهذا الحجة هي المصلحة الحكم و
المصلحة في شرعية القصاص والضمان وعد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
هو القتل العمد العدوان والسرقة والنصب مثلا والزنا وحريية الدافر الاسكار واما حاجية اي
محتاج اليها كتمك الدلو من تزويج الصغير والوصف المناسب هنا هو الصفر والحكم شرعية التزويج
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها في محل الحاجة لاحتمال ان يفت
الكفو لا بدله واما تحريم كرامة القاذورات فانه حرمت لاجل استنهاؤها وعلو منصب الادمي فلا يحسن
تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية ولا حاجية بل هي تحسنية اي يقرر الناس على كرام الاخلاق ويحسان
الشيء والافتقار ما ينوهم انه منكر ثم اذا نال يظهر خلافه كجاسة الخمر لبطان بيدها فمن حيث
انها نجسة فتناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعتزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة
وهذا لا يتناسب بطلان البيع فالمناسب الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية او دينية ضرورية او حاجية
او تحسنية مقبول عند من مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول او لا وقد اشترط الامام التزاي
في مقبولية الحاجية والتحسنية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من المصالح ما شهد الشرع
باعتباره وهي اصل في القياس وجهة مقبولة ومنها ما شهد بطلانه كانه يقيس الصدوم في كفارة الملك
لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة
المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الحجة الضرورية من حفظ النفس والدين والنسب والمال
والعقل فكل ما يقين من حفظ هذه الحجة الضرورية وما يقينها من مصلحة ودفعها من فساد واذا اطلقنا
المعنى الخليل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسنية لا يجوز الحكم
بمجرد ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو
قياس واما المصلحة الضرورية فلا بد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين
كما في مسألة التمسك فاننا نعلم قطعا بآدلة حارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع

لكنه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما يجوز عند القطع او
ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق
لما علم قطعاً ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد
هذا وان سميناه مصالحة مرسلة لكنها راجعة الى اصول الاربعة ان الكتاب والسنة والاجماع
القياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشريعة المطلوبة بالكتاب والسنة والاجماع
بان يكون الوصف اه تفسير للواقعة وهو يشعر كون المراد بالواقعة منع شهادة الاصول
على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم تفسيره لكن الظاهر من كلامه الا ان المراد بالاول
كونها داخلين تحت جنس واحد لا يمنع شهادة الاصول تأمل تجوز القياس هذا عندنا
وعند بعض الشافعية يجب العمل باللام بمجرد كونه محتملاً وعند بعضهم بشرط شهادة الاصول
على ما تقدم ذكره ولست ادل الاولون اي المشتون العدالة بالاخالة ان اثره لا يقع ولا يعقل
ما لا يعقل لا يكون حجة في الشرعيات الا بتجزي القلب اما في الولاية فلان العقل لا يوجب
ولاية قضيه لان ثبوت الوصف على بالشروع لا بالعقل فان العقل لا يهتدي اليه واما
الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب هي المقبرة مثل التجزي في العبادة
الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على الاصول احكاماً قلنا انما اطرابط لان ظن
حقيقته لا ولا حقيقة لا يوضح دليلاً لشيء اخر لان الشك ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان
قيل ان الظن مقبرة العقل شرعاً كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن لا ثبوت بدالة
الدليل وما نحن فيه ليس كذلك ولست ادل الثانية ان الوصف اذا كان مع هذا مثال العمل الشرعية
كان صالحاً ثم قد يحتمل انقص لعدم عدالة كالتشاهد يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم
عدالة فلا بد من العرض على الاصول ليظهر عدالة كعرض الشاهد على الزك في قلنا ان بالعرض
على الاصول لا يظهر العدالة لان الاصول شهود لا تكون لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد
ان الشاهد لا يظهر العدالة بل انما يظهر بالتأثير على ملكياتي بيانه فلم يكن للعرض فائدة
والوجوب للقياس هو التأثير لما ذكره المنكسب المجوز اراد ان يذكر المنكسب الموجب وهو الوصف
المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمفعول الذي سميناه تأثيراً لمنه الايجاب الا التأثير
فقال والوجوب هو التأثير وهو عند الشافعية اخص ما هو عندنا لانه عند الشافعية
عبارة عن ان يثبت بنص واجماع اعتبار بين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا

اعلم

اعلم منه لانه عندنا اربعة اقسام باعتبار عين الوصف وجنبه وعين الحكم وجنبه الاول
ان يظهر تأثير عينه في عين الحكم الثاني تأثير عينه في جنبه الثالث جنبه في عينه الرابع
جنبه في جنبه والثالثة يسمون الاول مؤثراً والثاني والثالث ملائماً والرابع غريباً
وحكم القسم الاول ان لا يبطل ببيان الفارق لانه غاية الفرق في هذا القسم ان ثبت السائل
على اخر غير على المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة
دون الصف قلنا ان غاية هذا اثبات على اخرى وهذا لا يمنع كون الصف على ايضا لجواز
ترادف العلل وحكم القسم الثاني ان يبطل بالثبوت الخاص بان يقال تأثير الصف في الولاية على
المال فوق تأثيره في الولاية على النفس فان الولاية في بيع ماله دون بيع نفسه وان المال
مبتدل دون النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس
الادنى على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة وعموماً وضوفاً فمن اجل ذلك يتفاوت درج
الظن والاعلى منه الظن مقدم على الاسفل والاقر من الجنس مقدم على الابدع والمضيق
الجنس في الاقسام الثلاثة بالقرين كما قيده صاحب التوضيح تمييزاً للمؤثر عن الملائم كما
صرح به واراد بديل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية
المحل بناء على ما قلنا لو ان محل العين من شخصاته والام يصح القياس فانه لو كان العلة
والحكم في الجرح هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس البسطة عليه لانعدام
التقدس والحاصل ان تعيين محل ليس بمعبرة لانه لا حكم في هذا القسم بل الشارع
اعتبر عين السكر عين الحرمة في اى موضع كان محرماً او غيره فان قيل فاذ لم يكن تعيين
المحل معبرة في العلة ولا في الحكم يكون المراد بها مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين عليته
السكر للحرمة وعليته الضرورة للتخفيف في كونها من قبيل تأثير الجنس في الجنس ان جميع الاقسام
والاحكام انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منها جنساً لها فاجاب عنه رحمه الله بقوله
والمراد بالوصف وصف جعل على لا مطلقاً والحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلقاً كما لم يكن المراد
بها ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية
اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس ففيه إشارة الى ان هذا الوصف
والحكم نوع لمطلق الوصف والحكم لا جنس لانواع والاحكام ولا يخص لنوع منها واما اضافة
اليها اخرى بمعنى اللام على ان يكون المراد بها الوصف المعين بالعين النوعي والحكم المطلوب بالقياس

كما في حال اضافة النوع اليها قال والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم بالجنس المنطقي
لا بمعنى المجانسة في امر شامل لها كجنانة الانسان للفرس في الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا
عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علمه حكم فيه تخفيف بدلالة النصوص الدالة
على عدم الخرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج
وهو الجنس العالي بالنسبة الى العجز الانسان وتحت اجناس مختلفة متوسطة وهي العجز الناشئ عن الفاعل
وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثله تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اي
عن اختياره ولا عن اختياره حتى يشمل عجز المسافر والمجوس جنس هو العجز الناشئ عن الفاعل لا عن اختياره
على ما يشمل عجز المجوس وغيره وتحت جنس ايضا هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما
عجز المريض وغيره وتحت جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي المجنون وتحت
نوع وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لا العقل لا يمكن كماله دخل تحت العجز
بعدم العقل ويقابل كلام هذه المراتب حكم فيتعلم بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما
يحتاج الى التنية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد
ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب
الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلق حكم هو سقوط المطالبة في الحالة البقاء
البدنية والرضع بقصر الصلاة ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشأ عن الفاعل او من محل الفعل او من الخارج
حكم فيه تخفيف في الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهكذا في جانب الحكم والمعتبر
من مراتب الجنس في المناسب المؤثر هو القريب وفي المناسب الملازم مطلق الجنس والذي ظهر من كلامه ان
المراد بالجنس هنا هو الجنس المنطقي اعني اعم المقول على النوع وفيه تحت وذلك لانه ذكره السراج
الهمندي ان النوع الثاني اعني ما ظهر اثره في الوصف في جنس الحكم المدعي تقديته اما النوع كقولنا
في الشيب الصغيرة هذه صغيرة ثبت الاول لولاها على نفسها بالقبول على الولاية في مالها فان الولاية
على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينة فيكون من النوع الثاني ثم قال لو قلنا الفارة والحية
وسائر سواكن البيوت على سواكن الهمرة في سقوط الهما النجاسة بعد الطوف كان من قبيل النوع
الاول اي ما ظهر اثره في عينة في الحكم لان الشيب اعتبر عين الطوف في عين سقوط النجاسة مع قطع النظر
عن حضور محل ولو قلنا انها على سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت ايماناء بعد الطوف ايضا
كان من النوع الثاني لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا من عينة فكان من قبيل ما ظهر اثره

عينه

عينه في جنس الحكم لا في عينة هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس هنا بمعنى المجانسة في المعنى الاعم
لا بمعنى الجنس المنطقي فان الولاية على النفس ليس مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستئذان
ليس مقولا على حرج النجاسة لكنها يتجانسان في مطلق الولاية والحرج وهكذا اصرح به في التقرير وقال
وكانهم ارادوا من الجنس هنا المجانسين لان حرج الاستئذان ليس مقولا على حرج النجاسة حتى يكون
جنسا لها مقولا عليها لكنها يتجانسان في مطلق الحرج فتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع
بالجنس القريب لكن الاول الاطلاق فان الاخوة من الابوين يؤثر في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب
في ولاية النكاح الحاقا له بتقديم في الارث فان الشيوخ اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين ووصف
هذا الحكم لا في عينة فان الاخوة من الابوين نوع موحد في الموصفين والتقديم في الارث نوع
مخالف للتقديم في الولاية لكنها متشابهة في جنس التقديم كذا في السراج **فثبت** الولاية اي لولها
قوله كالبكر الصغيرة لما ربه الى ان لو قيس بثبوت الولاية على الشيب الصغيرة في النكاح في ثبوت
الولاية في مالها كان من قبيل تأثير النوع في الجنس على ما ذكرناه انفا فلا ينافيه التركيب يعني
ان الشرع كما اعتبر عين الصغير في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينة في جنس الولاية وجنسه في
جنسها وجنسه في عينها فيكون من المركب الرباعي كذا الحق التمثيل فلا يضر احتمال التركيب في التلخيص
اختيار النوع في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار المحل النوع في الجنس وان عكس يستلزم
التركيب الثلاثي **قوله** كسقوط الزكاة عن الصبي اي كذا في جنس الوصف في جنس سقوط الزكاة
عن الصبي ففي كلامه **حذف قوله** لنوع الصبي اي لنوع صغر الصبي **قوله** كعدم دخول شيء
اي كجنس عدم دخول شيء وهو الاحتراز عن شهوة البطن والنوع في كلامه **حذف مضاف**
قوله اما الرباعي فواحد فقط وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التاثير بحسب
اعتبار الشارع فكما كثر الاعتبار في النار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اثر
اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك ان ثابت تأثيره
في عين الحكم يصح مثلا له وقد مر في التلخيص بالسكركان عينة مؤثرة في الحرمة وكذا جنس الذي هو
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرة في الحرمة ثم عين السكر مؤثرة في وجوب الزاجر الذي هو اعم
من الاضوي كالحرمة والديوى كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما هو
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرة في وجوب الزاجر ايضا **قوله** فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
في الجنس والنوع في النوع مثال كالتيهم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس الوصف هو العجز

بحسب المحل مما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي سقوط الاحتياج وهو ضمن التيمم وفي
عين التيمم ايضا لقوله تع فلم يجدوا ماء فتييموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر وايضا عدم
الماء وجدان الماء وهو نوع العجز مؤثر في ضمن التيمم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج
اليه لكن نوع الوصف وهو صرف فوت صلاة العيدين لا يؤثر في نوع الحكم اي في التيمم من حيث انه
تيمم **قوله** فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في الجنس مثال كايقال الحيض حلة
لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا حلة للجنس وهو حرمة القراءة اهم من ان يكون
في الصلاة او خارجها والجنس الحيض وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس
له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا **قوله** فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في الجنس
في النوع مثال الحيض في حرمة القربان فانه تأثير النوع في النوع وصفه وهو الاذى على ايضا
حرمة القربان وحيث انها ايضا وهو وجوب الاعتزال **قوله** فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس
والنوع في الجنس مثال التيمم اذا لم يوجد الماء يحتاج الى شربة فان العجز الحكمي بحسب المحل من المثال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع
ايضا لقوله تع فلم يجدوا ماء فتييموا عما ذكرنا ايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس اي في عدم استعماله لانه لا يهلك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في
التيمم من حيث انه تيمم **قوله** ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع مثال طهارة سور الفارة
فانه عين الطوف على عين الطهارة لقوله تع انها من الطوافين وصفه ايضا وهو مخالطة نجاسة
يشق الاحتراز عنها على الطهارة كإبار الفلوات **قوله** او النوع في الجنس مثال افطار المريض فان عين
المريض مؤثر في ضمن الحكم وهو التحفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الفقر **قوله**
او الجنس في الجنس مثال كولاية النكاح في المجنون جنونا مطلقا فانه من حيث انه عجز بسبب
عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو ضمن الحكم ثم انه من حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل على
ولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغرة فانه من حيث انه صغرا لا يوجب هذه الولاية **قوله** ان تركب
مع اعتبار النوع في الجنس كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من
السبيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس **قوله** او الجنس في الجنس كالولاية
في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو الجنس ثم هو العجز مؤثر في الولاية
في المال الحاجة الى البقاء النفس وهو النوع **قوله** ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس كانه عدم الصوم

على الصبي

على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس
وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط العبادة **قوله** ويعرف العلة بالدور
اتفق القائلون بالدوران على انه دليل على صحة العلة من غير ملائمة وتأثير لكنهم اختلفوا
في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الصور ويسمى بالطرديا وزاد
بعضهم على ذلك العدم مع العدم وسماه بالدوران وجودا وعدما والطرديا والعكس ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني واليه ذهب
بعض اهل الاصول والكثير الجدلين وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحال
اي حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف ولتدلو
عليه اي على اشتراط قيام النص في الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يقيم النص في الحالين مع
عدم حكمه لتوهم اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة الى اسم
الحرم حيث اذا اشتد العجز سمي حراما واذا زال الشدة ولم يبق الحرام بان يصير خلا زال الحرمة
واذا قام النص في الحالين مع عدم حكمه علم ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد
وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص وهو قوله تع اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الالية موجود في الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة
وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت في الحالين مما بينه الشارع
فعلم من ذلك على الحدث اذ لو كان الحكم مضافا الى النص لما اختلف عنه كالم يختلف الحرمة
عن اسم الحر ولتدلت الفقرة الاولى بان علل الشرح امارات غير موجبة وما هو كذلك لاحاجة فيه
الى بيان معنى معقول فلا حاجة لنا في القياس الى معنى معقول اما الاولى فلا بها علام لا موجبة لان الوجوب
في الحقيقة هو اسم مع واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون معقولا المعنى بل يشترط ان
يتميز عن سائر الصفات الاضافية بدليل قطعي او ظني والدوران يصلح لذلك التمييز لان الدوران مما
حصل ولم يمنع مانع عن العملية حصل العلم او الظن عادة بان المدار على الدائر وان عدم الاطراد
وهو التقصير دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفقرة الثانية ايضا
واجاب عنه اصحابنا بانه لا بد في القيل من وصف صالح للعملية على ما تقدم ولا شك ان كل وصف
ليس يصلح للعملية بل لا بد له من وصف يتميز عن سائر الاوصاف ولا يتم ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاصح
على غلبة النص والمناسبة على ما ذكرنا وما قولهم ان علل الشرح امارات لا مؤثر قلنا قلنا انها امارات

في حقها كنهانيتها بشاهدة ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هي دليل فشاهد بالنسبة اليها
وهي بالنسبة اليها مؤثرات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلل دون الشرائط
لاستناد الملك الى الشئ والقصاص الى القتل والحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت
الاحكام مستندة الى العلل شرعا بالنسبة اليها لا الى الشرائط لا بد من التمييز بين العلل والشرائط
وانما يميز بينهما بما ان تعقل لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تراهم العلل في هذين المصنفين
اي في الوجود عند الوجود وفي الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران
كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع الثناء يدور ايضا
مع الحول ووجوده بعد ما ولو سلم انه لا تراهم العلة في الدوران بل يخص الدوران بالعلة
لكن يجوز ان يكون ذلك بانتفاء كلي او تلازم تعاكس من الطرفين او يكون المدار لازم
العلة او شرطها وبالله لا اله الا الله فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه
احتمالات كثيرة **ف** لكن جعل هذا الحكم حكما جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح
عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص ولا يكون
موجب انقضاء ولا اثباتا ولا تناولا لاصلا مثلا اذ لم يتم الا الصلوة لم يتناول النص
المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبيها
على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت **و** والقيام اه لشارة الجواب
عن الفقرة الثالثة وذلك ان ما لشرطه من قيام النص في الحالى من غير حكم امر لا يوجد الا
نادرا فلا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى
عليه ثبوت العلية على وجوده بطريق الندة في اية الوضوء ممنوع لاننا لم قيام هذا النص بدون
حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط
وجود الحدث لكنه كذلك لوجهين احدهما ان لشرائط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى وارجاء
احد منكم من الغائط لشرائطه في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه لا تخادها
فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل **ب** الجواب
انه لا ريب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقهاء المذاهب فم ان وجوب التوطين بالماء مرتب على الحدث ايضا
وثانها

وثانها ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوطين عند كل قيام وفي كل ركعة
فلا يتصور اذا الصلاة فلا بد من اخار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى
الصلاة محدثين والقيام من المصباح كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث قاله البلوي
فعلى الاول تكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فظاهر انه من قبيل المضمر والطلاق
دلالة النص عليه اما الفوق بمعنى انه يزعم من النص وهو من قبيل المشاككة او التغليب او باعتبار ان
القيام من المصباح انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انبى انتهى وفيه نظر لان مخير الاسلام
جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثاني بدلالة حيث قال ان وجود النص بدونه
حكم في اية الوضوء غير مسلم لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتقليل بل بدلالة النص وصيغة
اما الصيغة فلان ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لانه لا يفارقه بحاله
لا بسببه واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل
الحدث انتهى قوله وصيغة عطف على دلالة النص على النص واحتلف شراره فقال بعضهم ليس
المراد بدلالة النص ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد به ثبوت بمعنى النص والمراد بالثبوت بالصيغة
هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد فانه نعم لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم يجدوا
ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوطين
عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على ما صرح به في الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت
بالصيغة هو دلالة النص المصطلح عليها وسموها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان
الحدث مراد في الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد في التيمم فارجوا اختيار النظم على هذا الوجه بل قضية
الاصلية والبدلية يقتضيان بصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجود التيمم فلم
العقضية اجيب عنه بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دل على وجود النجاسة
الحكيمة المفتقرة الى ازالتها بخلاف اجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح
مع بالحدث الثاني ان ترك التيمم بالحدث في نص الوضوء لشارة ان الوضوء سنة عند كل صلاة
وان لم يكن محدثا نظرا لما خلاصه اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب
الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيعمل على الاجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر
وعلى التذنب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا اليعاء في اية الفصل حيث ذكر
فيها الحدث بقوله نعم وان كنتم جنبا الآية لان الفصل لا يس لكل صلاة بل للجمعة والعديد فقط

فصرح مع ذكر الحدث فان قيل فعلى ما ذكر يلزم اعادة معنيين مختلفين اعني الاجاب والندب
لا بطريق الكناية من لفظ واحد وذلك محال قلنا لا نعم ان جمع بينهما في ارادة في حالة واحدة بل هو لا يجز
اذا كان محدثا والندب اذا كان محدثا اذا لم يكن محدثا ومضى كان احدهما مراد النقي الاخر وهذه
الاجابات كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا يتحقق هذه
الاجابات **كالتمثيل** اي حكم التمثيل ولو قال وكذا حكم التمثيل عندنا لكان اظهر تأمل
مراد فالقول ما وبالكما **او** **ما** **حيث** جواز التمثيل بالقاهرة اي مع عدم التقدي فيهما
فلا تعليل اتفقا له وذلك لان حكم التمثيل اما التقدي اما لا هو مذ هبنا او تعلق حكم النص بالعلة كاهو مذ
الشافي ولا يتصور التقدي في اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو مذهب ولا تعلق حكم النص بالعلة
لعدم النص فيها فبطل التمثيل اتفقا ثم لا يخفى ما في تزيع المص لان المخرج عليه ليس بانفاقي بل على هبنا
لا يتصور اي حين ارادة اثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد
ذلك في الاثبات ابتداء **وقد** **ان** اثبات الشرع بالرأي اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات
صفته فلان السبب لا لم يعلم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأي
وذا باطل لان هذا امر اثبات الشرط او صفته **ابطال الحكم الشرعي** لان الحكم كان ثابتا قبل
الشرط وبعد ما شرط له كان متعلقا له بعد وما قيل وجوده وصفته الشرط بمنزلة الشرط يتوقف
الحكم عليه كما يتوقف على الشرط **مع** **مطلب** من عدم تصور التمثيل **واختلف** في تعدية النسبة
والشرطية واعلم ان ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره في الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء او
وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه ابتداء الثالث اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدية
حكم مشروع معلوم بصفته الى محل اخر بماثلة التعليل والتعليل للاقام الثلاثة الاول باطل لان في اثبات
السبب وصفته اثبات الشرع بالرأي وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعي ونحوه بالرأي
مع عدم تصور معنى التعليل فيها وكذلك في اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأي
وكذا يجوز رفعها بالرأي لما فيه من الابطال والنسخ بالرأي لان التعليل شرع مدر كالاحكام الشرعية لا
مدفعا لها ولا لانه لا بد في التعليل من اصل صالح للتعليل ليتعدى حكم الفرع ولم يوجد ذاك في هذه الاقسام
الثلاثة لان الغرض في الاثبات ابتداء بدون اصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع مع لوجود اصل
للتعليل في الشرع يجوز القياس في هذه الاقسام ايضا فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقي التعليل للاربع
فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم او صفاتها ابتداء باطل بالاتفاق ولا يثبت

حكم

حكم شرعي بطريق التقدي من اصل موجود في اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق **خالفوا**
في التعليل لاثبات السبب او الشرط او صفتها لا ابتداء بل بطريق التقدي من اصل ثابت في الشرع
بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا للحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر
سببا او شرطا لذلك قيدا على الشيء الاول عند تحقق شرائط التعليل والقياس وصوره في
اللوامة مع الزنا بان الزنا شرعي سببا للحكم فهل يكون اللوامة ايضا سببا للحكم قيدا على الزنا
وفي النية في الوضوء مع النية في التيمم بان النية في التيمم شرطا لصحة الصلوة بالنص فهل
يكون في الوضوء ايضا شرطا لصحتها قيدا على النية في التيمم منعه عا اجماعا والمحققون من
اصحاب الشافعي وجوزوه بعضهم واختاره فخر الاسلام من اصحابنا واجمع المانعون بوجوده
الاول انه مناسيب مرسل فلا يقيد بالاول فلا ان الفرع كاللوامة والنية في الوضوء مثلا **من**
مرسل لان الغرض تفريق الوصفين اي الفرع والاصل والوصف الذي فرضناه اصلا كالزنا والنية
في التيمم قد شهد له اصل باعتبارها في الشرع لان سببها ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع اصل
باعتبارها في الشرع فيكون مرسل اما الثانية فلا ان المرسل اما غريب او معلوم الغاء او ملائم
والاولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح وانما قبله الامام والفرع على ما تقدم
الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب في الزنا والابناء عن النية في التيمم **وكذا** **الاجماع**
الوضوء بخلاف التيمم فانه لفة هو المقصد يقال نعمت ان صدقت مثلا منتفية في الفرع اذا لا
نسب في اللوامة حتى يحفظ بالحد وكذا الابناء في الوضوء بخلاف التيمم فانه لفة هو المقصد يقال
تيممت ان قصدت واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان
اما ان يكون بينهما جامع او لا فان لم يكن فلا قيس لعدم الجامع وهو مذهب وان كان فاما ان يصلح
ذلك الجامع مناطا للحكم او لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس
في الحكم المرتب على ذلك الجامع فالحد الحكم والسبب والغرض انها متعد ومثلا اذا ثبت ان ايلان
فرج في خرج مشتهر طبعيا محرم شرعا يصلح سببا للحكم صار القيس في وجوب الجلد في ايلان
اللوامة كانه ايلان الزنا بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللوامة والزنا في سببها
فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد في الحكم
ولا في السبب والغرض ان هناك حكمان الجلد والسببية وسببين الزنا واللوامة وان لم يجمع
مناطاه فلا قيس حاصلا انه لا بد في القيس في الاسباب والشروط من ان يقول الزنا سبب

للمدبوصف مشترك بينه وبين اللواطة يمكن جعل اللواطة سببا ايضا للمدح ويكون
الموجب للمدح هو ذلك المعنى المشترك لان الغرض انه صالح لكونه مناطا له ويخرج الزنا و
اللواطة عن كونها موجبا للمدح لا استغناء عنها فلا قياس فيها واحتج المجوزون بان القياس
في الاسباب واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالثقل على سببية
القتل بالمجدد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلا في خرج في خرج محرم شرعا مشتهى طبعا
والقتل بالثقل والمجدد واللواطة والزنا ملحق فكان الاصل والفرع ثابتين بعملة واحدة
وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية احدهما بالنص والاجماع
وسببية الاخر بالقياس عليه **قوله** فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف
صاحب التنقيح قال صاحب التنقيح نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ار ما مراده
فان اراد ان القياس لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليقه فاما اذا وجد فلا يثبت وان
اراد ان لا يصح التقليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل في الشرع فلا يصح تخصيص هذه الامور بهذا
الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من
تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعملة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت
عليها المعنى اخرجت للتقليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثباتا
العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا
هو المختلف فيه انتهى قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه في الوجه الثالث من
وجوه المانعين وقوله وان لم يثبت ان لم يعلم بثبوت العلة في القياس عليه بل وجد مجرد متاكدة
ذلك المعنى لعلة الحكم لا يصح الحكم بعليته شيء اخر يوجد فيه ذلك المعنى المتكسب قبيحا ما ثبت
عليته بالنص والاجماع لانه تقييل بالمرسل ان لم يثبت تأثير ذلك المعنى المتكسب ولا ملائمة مثلا
ان علية الزنا للمدح ثبت بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان علية للمدح مبني على معنى اخر يشمله
الزنا حتى يقال عليه شيء اخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شيء اخر لذلك الحكم ايضا
وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر ان علة سببية القياس عليه وهو قدر من الحكمة
يتضمنها القياس عليه منتفية في القياس في اللواطة ان لم يعلم بثبوت تلك الحكمة في القياس لعدم انطباق

الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اخلاف قدراك الحكمة الحاصلة بها واذا كان كذلك امتنع الجمع
بينها في الحكم وهو السببية لان معنى القياس المشترك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم وقوله
وهذا هو المختلف فيه اي يجوز عند من يقول بعملة التقليل بالمرسل ولا يجوز عند من شرط التآيين
او الملازمة ثم وجه ظهور صحة كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حل مراد فخر الاسلام من قوله ان التقليل
للاسام الثلاثة الاول انه حل مراد فخر الاسلام من قوله ان التقليل باطل على التقليل لاثباتها ابتداء لا بطريق
التفدية وبه وفق بين كلاميه **قوله فصل في الاستحسان** وهو لغة عدالة حسن او اعتقلا
في صفاته العرفية قيل هو دليل يتقدم في نفس المجتهد يفسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه
وقيل وهو المروي عن الكرخي هو العدول في مثله عن مثل ما حكم به في نظائرها الا خلافا لوجه هو اقوى
حاصله هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى منه وقيل وهو المروي عن ابي الحسين البصري
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول القاط لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الظاهر
على الوجه الاول واصرر بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وقوله وهو في حكم الظاهر
عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعني فلا يلزم في مثله ان يكون الاستحسان قياسا
وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين
زمان المكث وقدر الماء المكوب والجرة وذلك خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو القياس
الحق المفسر بعدم سبق افهام المجتهد اليه واشك في قبول الاستحسان على هذه التعاريف
اما على الاول فلان المتبادر من الانتداح هو الثبوت والتحقيق لا الشك والتردد والالزام بطلان
الاستحسان اتفاقا والالزام بطلان اذا اتفاق على بطلان بل الاتفاق على قبوله وانتقل عن الشافعي
انه قال من استحسن فقد شرع فمعناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو
الشارع لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الادلة الشرعية
فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد ابطال الشرع واذا كان المراد بالانتداح بمعنى الثبوت يكون مقبولا
عند صاحب هذا التعريف لا مردودا ولا مترددا على ما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به
واما على باقي التعاريف اما السابع فقط لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلا مستنده اما
العادة الجارية في زمن النبوة لم يثبت بالسنن او في زمن الصحابة مع عدم انكارهم عليه
فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا مما ثبت بحجته فقد ثبت بالنص

القيس وان كان شيئاً اخر ما لم يثبت حجته فهو مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمختل والا
لزم بطلان الاستحسان بالاتفاق واللازم باطل وما على تعريف المصنف ايضا لان ما لم
بالقيس الحق مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم مع اكثر التعاريف المذكورة
اعني ما ذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقيس عدولا من الاقوى الا اضعف وذا
باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام معنى اخر الى قيس به يصير ذلك القيس
اقوى فلا يلزم المحذور **قوله** كما في الاجارة وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجيرة حق قبل
ان يحف عرقه فان الامر باعطاء الاجرة دليل على عقد الاجارة وان اقتضى القيس عدم صحته
لعدم المقود عليه وقت الاجارة ابلغ المنفعة وفي السلم قوله عدم رخص في السلم وفي اكل النساء
قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك **قوله** كما في الاستصناع يعني
فيما فيه للناس تعامل مثل ان يامرنا ان لا يصنع له خفا مثلاً بلذا ويبين صفة وحداده
ولا يذكر له اجلا وسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز التحايل والقيس عدم جواز لانه
بيع معدوم في الحال **قوله** لان المعسر هو التأثير على الاوليين معا وبقي هنا قسبان
اخران لم يذكرهما يعرف حالهما ما ذكره تأمل **قوله** فانه نجس قيسا وهذا لان السور
معتبر بالحكم والحكم هذه الطيور حرام لحم البهايم فكان سورها نجسا ايضا لقوله هان لحم
نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهايم نجس لا يظهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصح للفقراء
اذ لم تكن للضرر او الاحتياج او الاضرار اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما يصلح للاكل
وهو طاهر كالجلد والعظم والقصب والشر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان
شبه بالدهن الذي مات فيه فادارة جعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقية بان حرم اكله
ونجس له اكله لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق
لان الروايات انما وردت في سباع البهايم دون الطيور فاجتمع فيها الى القيس لكن قيل ضعيف
لان قليل الصحة لقصوره على التجسس في النزاع اعني المخالطة ^{حق} وقد قابلت استحسان قوى الاثر
يقتضيه طهارة سورها لانهما تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم
طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاة فيكون سور طاهرا كسور الادمى والماكل
لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور
لا يحترق من الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة وسواك البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاوي

وتنزيه

وتنزيه على اختيار الكرخي وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال
لحم سباع البهايم يطهر بالزكاة كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا
اختيار المحققين لان الحرمة في شدة النجاسة فلع هذا الوصل ومع لحم سبع مذبوح سباع
الوحش لا يجوز صلوة على ما نقل عن الفقيه **الاجعفر** والثاني وهو ان يقعوا قال
صاحب التوضيح في تعليقته في توجيه هذا لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرنا في قول
نع وخررا كفا لما بينهما من المناسبة من حيث تشابهها على التعظيم والاختصاص اقامتها
فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قيس على سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بالركوع
كالسجدة الصلاة لا يتأدى به لان الامر بالشع يقتضيه لانه فيكون مطلوب العينه
ولا يتأدى بغيره وهذا القيس حتى فيكون استحسانا فقدم الاول عليه لكونه جليلا ورده التقاربا
بان عدم تأدي الأمور بغيره قيسا على اركان الصلاة اظهر واجلي من تأدي به قيسا على
جواز اقامة السلم الشئ ومقام السلم غير شئ قال والاقرب ان يقال ان كلاهما لا يخل الا اخر
ذكره الشارح **قوله** كسجدة التلاوة اي سجدة ما تلاه في الصلاة لعل بالمجاز وذلك بان يجعل
لفظ السجدة المذكورة في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرر ولا يظهر لك من كلام
قوله ينقسم عقلا ثمانية قال السراج الهندي ان كلام القيس والاستحسان امر شرعي لا يقدر فيه
الاما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملازمة واكثر هذه الاقسام لم يقدر شرعا
فلا معنى ليراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمال مطلقا ولذا قال ينقسم عقلا فلا يضرب له
واعلم ان كلام المحققين المتفرق وحاصل التقسيم بالاعتبار الاول ان كلامها اما ان يكونا قوتين
الاثر او ضعيفي الاثر والقيس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح استحسان قطعا
لقوة اثره وضعف اثر القيس والمعتزلة قوة الاثر وضعفه مثاله مسألة سور سباع الطير
من الصغر والبارز على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما
ترجيح القيس ففي القسم الاول والثالث متيقن لان القسم الثاني فانه يخل سقوط الاستحسان والقيس
معا على مثلنا واليه الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور
الثلاث الاخر فالقيس واضح على الاستحسان من الخلل بل الاول ان يقول واما في الصور الثلاثة الاخر
فعدم ترجيح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض في صورة القسم الاول اعني ان يكونا قوتي الاثر
منوع بل يمنع على ما مر في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قيس قوتي الاثر والاستحسان

لذلك قلت وكذا في القسم الثالث على ما يظهر لك بيانه في القسم الثاني فاذ لم يقع التعارض في
هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القيس راجع على الاستحسان في هاتين الصورتين فبقي الثالث
وهو ان يكون القيس قويا الاثر والاستحسان ضعيفا الاثر وله احتملة منها ما تقدم من سلكه بحد
التلاق في الصلوة هل تؤدي بالركوع او لا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتها ان عين في رجل كل واحد
يقول رهنتي بالف وتبضته واقاما البينة في الاستحسان يقضي بان مرهونه عندهما ويحمل
كأنهما ارتها معا لجهالة المتابع كانه الغرق والهدى وكالوادعيما الشراء في القيس لم تقبل
البينة وترك العين في يد ذي اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منها لتأدية الشئ
المانع من صحة الرهن وبالحل لكل واحد منها ايضا استحالة ان يكون شئ واحد رهنا بعينه لزيد
وان يكون بعينه رهنا لغيره زمان واحد وبالحل لو احدى بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعذر العمل
بالحكم بها فبقين التناقص واخذنا بالقيس لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منها يثبت عقدا
لنفسه بسمية على حدة يكون وسيلة اما مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمراجعة الاخر في ملك
اليدين الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبنتين يثبت عقد واحد يكون وسيلة الاخر حقه
في الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الوجه فتركناه بالقيس فان قيل لان سلم استحالة رهن
كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمد انها لو ارتها عينا من رجل معا يجوز ذلك ويكون
العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا لانها رضىا معا بذلك العقد وهو عقد فيكون
العين رهنا عند كل واحد منها بحيث لو قضى دين احدهما كان للاخر احكام جميعها ان الرهن
هنا اضعف من جميع العين في صفقة واحدة برضاها بخلاف ما نحن فيه لعدم رضا كل منهما
بمراجعة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان السلم في حق
القيس يتحالفان وبناخذ في الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان السلم
فيه مبيع فلا اختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصل بل في حقه من حيث الطول
والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القيس
انها اختلاف في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القيس وان ضيق اثره لكنه
قوي من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالادعاء المذكورة لا بالاشارة الى العين فظهر ان
الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا القيس ومنها ان
الرهن بمهر المثل رهن بالنقعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القيس لا يكون رهنا وهو قول ابو يوسف

وبناخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح جرحا خطا فخير مولاه بعد البرء فاختر
الغداء ثم انتفضت الجراحة وسرت نفا ومات من ذلك الجرح بخير ايضا الاستحسان
وهو قول محمد وفي القيس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابو يوسف ومنها غاصب العمار
ضامن في الاستحسان وهو قول محمد وفي القيس ليس بضامن وهو قول ابو يوسف وبناخذ لقوة
ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالا حصان وامر القاضي برجمه
ثم وجد الامام شاهدي الا حصان عبيدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرحوم بعد
الا انه اصابته جراحات في القيس ان يقيم عليه حد الزنا وهو قول ابو يوسف ومحمد
وبناخذ في الاستحسان يدور تحت الحد ويسقط ما بقي ومنها اربعة شهدوا على رجل
بالزنا فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد في القيس
ان يرجم وهو قول ابو يوسف ومحمد وبناخذ في الاستحسان ان يرجم ومنها لو وكل المتأس
ستأ منا للخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل فان كان الوكيل المدعي لا ينزل
في الاستحسان وله حق الخصومة وينزل في القيس ولو كان الوكيل وكيل المدعي عليه فالقيس ان
ينزل الوكيل والاستحسان ان لا ينزل في المسئلة الاولى اخذنا الاستحسان في الثانية اخذنا
القيس على ما في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امه غير مكمل
فاشترى الاب هذه الامه لابنه المعتوه في القيس الشرايع للاب لا للمعتوه وفي الاستحسان
ينع الشراء للمعتوه لا للاب وبناخذ بالقيس ومنها لو وقع رجل في بئر حفرته طريق فعلق
بالخمر وتعلق الاثر باض ووقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحاضر
يضمن ذية الاول ويضمن الاول ذية الثاني والثالث ذية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم وهو
القيس وبناخذ وفيها قول اخر وهو ان ذية الاول يجعل اثلاثا على الحاضر الثالث وعلى الوكيل
الثالث لانه جرح الثالث عليه وثلاث الدية ههنا لان الاول هو الذي جرح الثالث عليه واماديه
الثاني فتصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واماديه الثالث فكلها على الثاني واذا
لم يعرف من اي ذلك ما توابط نصف ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني
هذا القول استحسان ومنها ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال لعبد هذا ابني وامته هذه
ابنتي وقعت العتق بالقيس وترك الاستحسان وانما اطينا الثالث في هذا القسم لما قال في الكشف
سمعت من شيخي انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل اربع فقد بلغ اثني عشر كذا

في شرح الهندى هذا هو الكلام في التقييم باعتبار القوة والضعف واما التقييم باعتبار القوة
والفساد فهو ان كلامها اما ان يكون صحيحا الظاهر والباطن وفسادها او صحيحا الظاهر فاسد
الباطن او بالعكس اي فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بالغة السابق واللاحق
خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثاني على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاربع
في الاربعه توضيح ان القياس الصحيح الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعه للاختصاص
يرجع على كلا الطرفين وخفاء الاختصاص لان الغرض ان القياس جلي في الجميع والاختصاص خفي في
اثني عشر وجها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا في ثمانية اوجه
حاصلة من ضرب الاقسام الاربعه للاختصاص في اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس فالاول من الاختصاص وهو صحيح الظاهر والباطن يرجع عليها القياس
وباطنا كمثل سور سباع الطير عما تقدم والثاني من الاختصاص مردود مطلقا
ظاهرا وباطنا في اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاختصاص في اخيري القياس الاول
تعارض الاختصاص الصحيح الظاهر الفاسد الباطن وقياس كذلك والثاني تعارض الاختصاص
الصحيح الباطن الفاسد الظاهر وقياس كذلك والثالث تعارض الاختصاص الصحيح
الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض الاختصاص
الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والشارع في هذه فصل
وقال التعارض بين اخيري الاختصاص وبين اخيري القياس ان وقع مع اتحاد النوع كانه النوع
الاول والثاني فالقياس اول لظهوره في حق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كانه النوع
الثالث والرابع فظاهر فساد ابتداء من القياس والاختصاص ولكن اذا توصل بين صحيح قوي
من عكس لان القبر ما يظهر بعد التأمل اما يظهر ابتداء وقاله التوضيح ان وقع التعارض بينها
مع اتحاد النوع ان امكن من القياس ثم قال اما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القياس
والاختصاص على هذه الصفة اي اتحاد نوعها والظاهر انه اذا كان الاختصاص على صفة من قوة
الاشد والصحة الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر
الا وقد جعل الشارع وصفا من الاوصاف على حكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بالمانع يوجب
ذلك الحكم لانه وجد ذلك باحدى الصفتين في الغرض فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس في
الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يحمل الشارع وصفا اخر على

لتقييم

لتقييم ذلك الحكم بالغ المذکور ثم يوجد ذلك الوصف في الغرض اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشارع
بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قيتين صحيحين في الواقع متنع وانما يقع
التعارض لجهلنا بالصحيح والناشد فالتعارض لا يقع بين قيتين قوى الاشهر والاختصاص كذلك
وكذا لا يقع بين قيتين صحيحين الظاهر والباطن وبين الاختصاص كذلك وكذا لا يقع بين قيتين فاسد
الظاهر صحيح الباطن وبين الاختصاص كذلك انتهى فقد انكر التعارض في الصور الثلاث واطرد التقييم
بالاعتبار الاول اعني قوى الاشهر واشتد في التقييم بالاعتبار الثاني اعني متحدى النوع فبقى التعارض
في صورتين اعني مختلفي النوع والاصحى على الظاهر وحكم بوقوع التعارض في الصور المذكورة
ايضا لان مقصوده بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاختصاص والقياس سواء كان من الادلة الشرعية
اولا لبيان ماهو من الادلة الشرعية فقط ولهذا قال فيلحق وكل منها ينقسم عقلا **قوله**
والثلاثة الاخرى الاختصاص بالاشد والاجماع او الضرورة **قوله** اللهم الادلة اي الا ان يعدى بطريق
الدلالة الاصطلاحية اذا ساوينا في الوجه المعبرة في الدلالة **قوله** لانه المنكر في زيادة الثمن والاشد
ان اليمين على المنكر في جميع التصرفات اعني المدعي **قوله** وبمعناها الاختصاص ان الاختصاص الخفي بمعنى
سبق الافهام اليه اذا افهام انما يسبق في هذه المسئلة الى يمين المشتري فقط لكونه منكر **قوله**
الى وارثيهما حتى اذا اختلف الوارثان بعد موت البائع والمشتري تحالفا لان الوارث قائم
مقام المورث في حقوق التقيد والحكم معقول فيتعدي **قوله** واما بعد القبض في الاختلاف الذي
وقع في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب بين البائع والقياس لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا
على البائع حتى ينكره البائع اذ البيع سلم اليه بل البائع يدعي زيادة الثمن وهو ينكره فكاه القياس
ان يحلف المشتري فقط ولكنه ثبت التحالف بالاشد بخلاف القياس عندنا 2 ومحمد وهو قولهم
اذا اختلف المتبايعان والصفة قائمة تحالفا وترادا فيقتصر على موده فلا يتعدي الى الوارث
ولا اما بعد هلك السلعة ولا الاجارة **قوله** بلا تفرقة بين الجلي والخفي فيه انه قد خرج فيما
سبق ان المدعي يجوز ان يثبت بالقياس الخفي حيث قال وان يكون المدعي حكما شرعيا ثابتا باحد
الثلاثة او الخفي منه فلم يمتد التفرقة بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا تأمل ليس بتخصيص العلة يريد
الرد على من انكر الاختصاص مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من تخصيص العلة
بل عدم حكم القياس بمقابلة الاختصاص لعدم العلة المانع من العمل مع قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة
على سبيل تفصيله **قوله** فانتفى الحكم لذلك اي لعدم العلة المانع عن عمل العلة الموجودة **قوله**

واما دفعه لما فرغ من تغيير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه لئتم بيانه لانها لم
اذ اخلت الدعوى والعلل قسما طردية وهي التي ثبتت عليها بالدوران او الاخالة وهي غير معتبرة
عند اكثر اصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله لدفعها وقد دفعوها باربعة اوجه القول بموجب العلة
والممانعة وفساد الوضع والمناقضة ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنص او اجماع بعد تلايتها على
ما تقدم وهي المعتبرة عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقص ويقال له المناقضة ايضا
الثاني الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الزرق السادس المعارفة السابع
القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنا عشر وهي الممانعة والمعارضة والبيان من الوجوه
الفاصلة على ما صرح به في محله حيث قال اما العلة المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وطريق
صحيح اما الفاسدة فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والزرق بين
الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الالتزام
بأبواب مدعى بدليله وغرض المعارض عدم الالتزام بمنه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة
مقدماته لتصلح الشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون
بهدم احدها فهدم شهادة الدليل بالقدر في صحة يمنع مقدمته معينة من مقدماته وهدم غادر
شهادته بالمعارضة بما يقاومها وينحى ثبوت حكمها فلا يكون من القبيحتين فلا تعلق له بمقصود
الاعتراض فلا يصح ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير الحقة مسموع ولم تعلق بمقصود
الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص اجماع
وقال في التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل ولم يصرح المصنف ان
الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول النقص وعرفه بان منع مقدمته لا يفيها ببيان
وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالي في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح
اختلافهم وزجج ما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل الزقية الاخرى بان
ثبوت التأثير في العلة المؤثرة قد يكون ظاهريا فيصير الاعتراض بطريق النقص عليه ولا يخفى عليك
ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص
او اشارته او دلالة او اقتضائه او بالاجماع فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الزيتين
لفظيا بان كل مراد من عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة
التي ثبت تأثيرها بالنص والاجماع وكل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها بالاستنباط

على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص او اجماع بطريق المحصر ثم فرع صحة الاعتراض بالنقص على ثبوت
التأثير بطريق الظن فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر هذا ناظر الى قوله ان التأثير
قد يظن ولا تأثير وقوله وتام الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثر ان
المنافاة بين التأثير الظني وتام الاعتراض القطعي بل المنافاة بين التأثير في نفس الامر وتام
الاعتراض القطعي وكذا المنافاة بين التأثير في نفس الامر وعدم تمام الاعتراض بل المنافاة بين
التأثير في نفس الامر وتام الاعتراض **قوله** ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ايم لم افرق بين
وجه وجه من وجوه الاعتراض الواردة على المؤثرة وقلت بوجوه **قوله** نحو خروج النجاسة
عنه لانتقاضه فيقولنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان
فكان حدثا كالحائض من السبيلين فنوقض بالمسئل من موضعها ما يلحق حكم التطهير بانها
وجدت العلة اعني خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعني الانتقاض يدفع بمنع وجود العلة صورة
النقص ان لا يتم وجود خروج النجاسة في القليل لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر
ولم يوجد ذلك في القليل بل الموجود ههنا هو الظهور بزوال المانع اعني الجلدة الساترة له
وهو غير الخروج وهو ان ذلك المعنى الذي لا يحد صارت العلة عنه بالنسبة الى العلة **قوله**
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمنع ان الوصف بولادة معناه اللغوي يدل على
اخره مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت بتمام المسح لانه
الاصابة وهو تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي **قوله** فنوقض بالاستنباط بالاجماع
فانه مسح مع ان التثليث فيه سنة **قوله** وهو ان المعنى الذي جعل المسح عنه الحكم بسبب
ذلك المعنى هو كونه تطهيرا حكما **قوله** غير معقول لان معنى المسح لانه هو الاصابة وهي
تنبئ عن التخفيف دون التطهير **قوله** ولهذا ان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول **قوله**
لانه ان التثليث فيه **قوله** فلا يفيد التثليث في المسح اذ ليس فيه تطهير معقول حتى يفيد التأكيد
بخلاف الاستنباط فانه التطهير فيه معقول فيفيد التأكيد وبالحكم اه اورد في محله السلام
لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة عنه لانتقاضه فنوقض بالمستحاضة ان خروج
النجاسة موجود فيها ولا انتقاض وثانيها ان ملك بدلا للمفصوب عنه ملك المفصوب
فنوقض بالمدبر ان غصبه كان سببا عنه ملك البدل ولم يوجد ملك البدل وهو المدبر
لانه لا يكون مملوكا للمفصوب بالضمان فاجاب عن هذين النقصين بانه انما تخلف الحكم في صورتين

لما منع وهو العذر ودفع الحرج في الاستحاضة وحق المدبر وعدم قابليته للملوكة في الثاني
يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حركته الى ما بعد خروج الوقت ولم يعمل عمله
في الوقت لما منع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة
لصلاة اخرى بعد خروج الوقت وكذلك بدل المفصوب بسبب ملك المفصوب انغى المدبر
كأن البيع حتى لو جمع في البيع بين مدبر وقتن مع البيع في القن بمحضته من الثمن ولو لم يكن السبب
منفقا في حق المدبر لما انفقد العقد في القن كما لو جمع بين قن وحرص حيث لا ينفقد السبب
في حق القن الا انه لم يثبت في المدبر لما منع حق المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل الاتلاف لاصياء
المهجة لا ينافي العصمة كانه المخصصة فانه ان الحل مال الغير في المخصصة لاصياء المهجة وجب الضمان
فيض الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العامل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاصياء
المهجة لا يجب عليه الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاصياء المهجة ينافي العصمة فاجاب عنه
بانا لانهم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بجمل
الاتلاف بل بالبقى ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه ليس دفعها بالحكم
بل هو تخصيص العلة على ما صرح به في الكشف وغيره ونحن لا نقول به وامامنا الثالث فلان
الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخصصة والفرع صورة
الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهره انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم في الفرع انغى مال الباغي
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظرا للدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلزم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام في المؤثر فان قيل لانهم ان الحكم
وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل
بابا فقتله لبقاء روح المصول عليه كانه المخصصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي
حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة
اذ قد سقطت العصمة في مال الباغي ولم يجب الضمان على التلغ ودفع بمنع انتفاء الحكم في صورة
النقض اي لانهم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبقى لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع
مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من اسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم
المنافاة حتى يكون تحققة في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلزم عدم المنافاة وعدم

سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذا المحذورات عدل الشارع رحمه الله عن التمثيل بالامور
المذكورة الى نحو القيام بالصلوة مع خروج النجاسة عنه لوجوب الوضوء والنقض بالتيقن والدفع
بمنع تخلف الحكم في صورة التيقن **قوله** نحو خارج نجس اه اي لو علمنا ان الخارج من غير السيلين
انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه خارج نجس
لكن ليس بحدث فتخلف الحكم فردد بالفرض وهو ان يقال ان المقصود من هذا القياس التسوية
بين الفرع وهو الخارج من غير السيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السيلين وقد حصلت
التسوية بينهما فان الخارج من احد السيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفو اقيام وقت
الصلوة كدم الاستحاضة وليس البول فكذا الخارج من غير السيلين حدث ما لم يدم فاذا دام
صار عفو كالجرح السائل ولو لم يجعل عفو في الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذابط
ثبت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وليس البول نقضا
على القياس لانا لانهم انتفاء الحكم فيها بل الحكم وهو الحدث **قوله** وانتقاض الوضوء موقوف
فيها ولا يضره العفو بالاستمرار **قوله** لا اعتبار بعدم المانع فيها اي في العلة **قوله** ولما هذا ذهب
فخر الاسلام وتبعه المتأخرون وهو مذهب شايخ ماوراء النهر غير القاضي اب زيد وهو
اظهر قوله الشافعي واستدلوا عليه بوجوده الاول ان الوصف الذي جعله المعلق علة اذا
وجد خاليا عن الحكم في صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما المانع او المانع والثاني
ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلة
الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف
ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان منافقة
في الادلة الشرعية واذ باطل الثاني ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا النوع
على الحكم وهذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالة وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل
على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالة فنقول له لا معنى
صار علة في تلك الحالة ان قال بالاشرا والاضالة او بغيرها فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون
الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا اننا كنا
ذكره واخبرناه لانا انكم تقولون العمل بالعموم واجب ويعينون به ما لم يقع دليل المنع من اجراء عمومه
فنقول ان كان هذا الشرط متروكا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجزائها فزال

المنازعة وان لم يكن معروفا كان ذلك نقضا للعلّة لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين
 البصري ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها اشارة وعلامة على
 الحكم في شيء من الغرض واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قد تم ما اردناه وبيان علما
 ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا مع انه موزون
 ايضا لم يخ من ان يعلم ذلك بعلة اخرى يقتضيه اباسته اقوى من علة تحريم بيع الذهب اذ يعلم
 ذلك بنفسه وان لا يعلم علة اباسته فان علم ذلك بعلة تدل على اباسته او بنفسه يدل على اباسته
 في يكون علة حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بمجموع كونه موزونا وعدم علة الاا
 فتبين بعد التخصيص ان العلة لم يكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا ان هو العلة وان لم يعلم
 علة اباسته كانت العلة مقصورة على كونه رصا صا في يكون علة تحريم بيع الذهب بالذهب
 مجموع كونه موزونا وعدم كونه رصا صا وقد فرضنا ان العلة كونه موزونا فقط فتبين
 ان التخصيص يخرج العلة من كونها علامة على الحكم الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي
 الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما يثبت بعد تأثيره بسلامته من المناقضة وفناء
 بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علمه ان يقول خصصتها
 بدليل وتخلص من النقض فيعلم اجتهاده عن الخطاء فيكون اجتهاده وكل مجتهد صوابا في ذلك
 قول بالاصح اذا اصبحت قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا
 صار اجتهاده كالنص صحت فيقبل التخصيص بالنص ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون
 علمه منقوضا ولا يقبل الخصوص واجيب عنه باننا ان لم تأد به الى تصويب كل مجتهد وانما
 يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله خص هذا المانع اما لو شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم
 ذلك اذ لا ييسر لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعمل بعلة مؤثرة في شيء من مانع صالحا عندنا وورد
 النقض على علمه وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة
 عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد
 ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدت علمي في صورة النقض ما الزيادة وصف وهو مانع
 او نقصان وهو فوات شرط وتخلص بذلك عن النقض فتبقى علمه صحيحا فيكون كل مجتهد مصيبا
 على اننا ان لم اولاه ان اذا تخلصت العلة عن النقض يلم اجتهاده عن الخطاء في نفس الامر فيلزم ان يكون
 كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يلم اجتهاده عن الخطاء في علمه وجوب عليه العمل بما ادى

اليه

اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه في نفس الامر **قوله** كاذب ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا واصحاب
 الشافعي وسندوا عليه بوجوه الاول القيل على الادلة اللفظية فكلما ان التخصيص لا يقدح في كون العلم
 حجة لذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين
 وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارد ومجالات والنقض مانع معارض للعلّة يشبه
 التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجيب عنه بان التخصيص من الامكان التي
 لا يمكن تعدّيها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلة لان التخصيص ملزوم للجاز لان ذكر
 العام واردة الخاص بجاز والجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالاشياء يوجب اختصاص
 ملزومه بذلك الشيء والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلا يتعدى الى غير اللفظ
 اي الالعل الثاني ان العلة في القيل الجلي شاملة لجميع صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لان
 الحكم وهو دليل الاستحسان ولا منع بتخصيص العلة الا هذا واجيب عنه بان اثبات الحكم بطريق
 الاستحسان ترك للقيل بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع تحقيق
 العلة لوجهين احدهما ان القيل بل الوصف في القيل ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى
 لما سبق من ان شرط القيل ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبني
 على عدم العلة لا على تحقق المانع عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القيل ما يلزم
 من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من
 غير تقييد بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة
 الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون مانع من ثبوت الحكم واذا
 بين المعلق ان المانع يجب قبوله لانه بيان احد المحتملين فيكون بيان تفيده وهذا ينظر العلة
 فان الحكم قد يتخلف عنها المانع كالا حراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم بن عمر وعن الحنفية
 المطلق بالطلاق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول ابو الحسين البصري وهو ان قد
 بعد بيان المعلق ان العلة هي مجموع الوصف مع عدم المانع وهو خلاف الغرض لان الغرض ان العلة
 هو الوصف فقط الرابع ان العلة الشرعية اشارة على الحكم لا موجبة له وانما صارت اشارة
 بجعل جاعل فجاز ان يجعل اشارة عليها في محل ولم يجعل في محل كاجاز ان يجعل اشارة في وقت
 دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج من كونها اشارة لان اشارة لا يستلزم وجود
 الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عند ما كالفهم الرطب في الشتاء و اشارة للمطر

وقد تختلف في بعض الاحيان والمواضع والجواب عند ما تقدم في الوجه الاول ان العلة الشرعية
امارات على الحكم من الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
في كل موضع وجد فاذا اخلى الدليل عن الدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية واذ ابطال الخامس
القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة جائز بالاتفاق فان اصرح جعل السرقه
والزنا عتية للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يجد الا غير ذلك من العلة الشرعية
ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان ما يجوز في الشيء او يحل عليه لا يمتنع
باختلاف طرقه ولم يوجد في العتية الاختلاف الطريق فانه واحد بها النص وفي الاخرى الاستنباط
وذلك لا يوجب الاختلاف فيها بعد ما ثبت ان كل واحد منها علة في الجواب عنه ان جواز التخصيص
في المنصوصة غير مسلم ودعوى الاتفاق في محل النزاع غير مسلم وكيف وقد صرحوا ان مختار بعد
القاهر البغدادي وابن الحنفى الاخراني وهو المنقول عن الشافعي ان لا تخصيص في المنصوصة ما
ذكره انه قد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يجد ليس تخصيصا بل لعدم العلة لان العلة
للقطع والحد هو السرقه والزنا مع الشرائط التي اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين في كتب
الفروع فعدم الحكم مضاف الى عدم العلة اما لا تنقضي شرطها ولو جرد المانع واما علم انهم
قالوا ان هذا الاختلاف مبني على القول بعروض العموم للعامة فمن جوزه جواز تخصيص العلة
ايضاحا غير ابطال العلة بالتخلف في صورة النقص كما جوز تخصيص العام من غير ابطال ومما
يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا قلت لا يخفى عليك ان مال هذا قيلت العلة على الادلة اللغوية وقد تقدم
جوابه في الوجه الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف ان اذا وجدت
العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل يخرج العلة عن كونها علة في غير هذه الصورة حتى لا يجوز
التعليل به اصلا في صورة من الصور ام لا يخرج فعند المجوزين ان التخلف المانع في صورة لا يمنع
من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتفاضا عند المانعين لا يجوز التعليل به اصلا فيكون
من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان الزنا لا يمكن علة للحد في صورة لم يكن علة ايضا
في جميع الصور واما العلة له هو مجموع الزنا والشروط وارتفاع الموانع وهذا المجموع انما وجد
وجد الحد بالتخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم في صورة النقص مضاف الى عدم
العلة عند المانعين واما وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى
قوله وذلك ان تخصيص العلة **قوله** باعتبار تعدد المحال وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك

معنى واحد شخصي لا يتصف بالعموم الا باعتبار المحال لا باعتبار نفسه **قوله** فعلى هذا الاول
ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعني ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة حصة
وان لم تكن خمسها مبنية على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس
الموانع المختصة بل تقيم الموانع الاخيرة في يستقيم كلام **قوله** وكبيع الحر فان البيع علة للمالك
فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا من انعقاد العلة لعدم المحل **قوله** وكبيع ماله يملكه اي بغير
اذن ماله فانه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل
الاجازة ولا يمنع الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجادة المالك وليس للمفوض
حق ابطال **قوله** وكذا والشرط فانه يمنع ابتداء الحكم وهو المالك حتى لا يخرج المبيع عن ملك
البائع ولا يدخل في ملك المشتري بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن ملك المشتري ولا يدخل في ملك
البائع بخيار المشتري **قوله** كما اذا اندمل يقال اندملت القرعة وصلت كذا في المغرب **قوله** وكذا
الرؤية فانه يمنع تمام الحكم حتى يتمكن المشتري من الفسخ بدونه قضاء وارضاء لعدم التام **قوله**
وكذا العيب فانه يمنع لزوم الحكم لا تمامه حتى كان للمشتري ولاية التفرع في المبيع ولم يتمكن الفسخ
بدونه قضاء او رضاه لتمام المالك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء والرضاء لكونه غير
لازم والفرق بين الخيارات الثلاث المذكورة المطولات **قوله** فهو غير ثابت فلا وجه لئله تمامه
ولزومه لانها لا يتصور ان الابدان الثبوت **قوله** فقد عدت اى عدت العلة بانعدام الاطلاق
بزيادة الخيار **قوله** وهذا معدوم في العذر لان فيه حرجا فانتفى جزء العلة انما عدم الحرج
قوله فقيل القيلين اه يعني يستدل القائلون بعدم قبول الممانعة في نفس الحجية بان القيلين هو الحاق
الفرع بالاصل بجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه وتوثير ما ذكره من
الجواب ظاهر واستدلوا ايضا بان محجر المانع عن بيان فساد علة دليل على صحة علة او طرق
عدم العلية من كون الوصف طريقا او من التقليل بالعدم وغيرها مما لا يخفى على المجتهد والمناظر
فلو وجد واحد من هذه الطرق لوجد المناظر ولوجوده لا ظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالنظر
الاجمرد المنع دليل على صحة علة المعلن والاهذا المشار بقوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس
الحجة الاخرى واجب عنه بانه يقتضي ان كل دليل غير المقرض عن ابطاله وبيان فساد فموجب
حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع وان كان
حقا لكن لا يصح دليلها بمجرد غير المقرض عن ابطاله بل لا بد من بيان وجه دلالة صحة ترتيبه حتى انه

يبطل بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على دفعه فاذا ثبت ان الممانعة في نفس الجملة مسموعة
واعتراف صحيح فطريق دفع اثبات العلية بمسلك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب
والسنة والمناسبات على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسئلة المخصوصة اما
على الاجماع فيمنع وجوده او يمنع دلالة السكوت على موافقة الكل في صورة الاجماع السكون
او المعارضة باجماع اخر او بمقتضى ما على ظاهر الكتاب كالمستدل في مسئلة بيع الغائب بقوله
مع احل الله البيع فيجوز الاول الاستفسار اى طلبت ثمن اللفظ الثاني منع ظهوره في الدلالة
فانه خرج من صور لا تخص كبيع اللاتقيح والمخاميس وبيع الخبز والخزير وبيع امهات الاولاد وان
ان اللام للعموم فانه قد يحكي للخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهره ايفاذا ذكر
لكن يجب حرقه المحل وجوز بدليل يصير واجبا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لان
عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فانه ما ذكرناه من وجه الترجيح
وان لم يصير واجبا فانه يعارض الظهور فيبقى مجعلا الخاص المعارضة باية اخرى نحو قوله
نع لاننا كلوا اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغالب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او حديث
فتواتر ما ذكرناه السادس القول بجوابه مثل ان يقول سلمنا حل البيع لكن الخلافة صحيحة
باق بعد فانه ما اثبتناه وما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر الكتاب من الوجوه الستة
المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن في السند بان يقول هذا الخبر مرسل او متوقف
او في روايته قد حرقه وقس عليه ما يرد مع المناسبات والتفصيل في شرح المختصر للمحقق **قوله**
لكن لانتم وجودها في الاصل مثاله ان يقول في الكلب حيوان يفلس من ولوغه سباعا فاما ان
جلده الدابة كالحنز فيقول المقتضى لانتم ان الحنز يفلس من ولوغه سباعا فالجواب
عن هذا الاعتراف باثبات وجود الوصف في الاصل باهو طريق ثبوت مثله ان الوصف
قد يكون حيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع وقد يجمع هذه الامور
الثلاثة نحو ما اذا قال في التعلل بالتعلل قتل عدوان فلو قيل لانتم ان قتل حيا بانه
ثابت حيا ولو قيل لانتم ان قتل عدوان فلو قيل لانتم ان قتل حيا بانه
يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا **قوله** لكن لانتم وجودها في الفرع مثاله ان يقول المقتضى
في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المقتضى لانتم ان العبد
اهل الايمان فالجواب ببيان المقتضى ما يقصده بالاهلية ثم يبين وجوده حيا وعقلا

او شرعا

او شرعا كما تقدم من قبل فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو **قوله**
وبلوغه لانتم شرائط التقليل ان شرائط المقبرة في القيل على ما تقدم ذكرها لكنه
لا بد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل وفي الفرع والا فلا يفيد منع وجود شرط
يختلف فيه اذ لم يقل ان يقول هذا ليس بشرط عند **قوله** لكونها مؤثرة يعني لانتم ان الوصف
مؤثر واعلم ان عدم تأثير الوصف عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة
اقسام اعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل
ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرده في جميع محل النزاع وان كان منكسبا
فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تميزا لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى
عدم التأثير في الوصف مثاله ان يقال في صلوة الصبح صلاة لا يقتصر فلا يقدم اذانه كالمغرب
فيقول المقتضى عدم القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا منكسبة ولا شبه فهو **قوله**
وصف طردى فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما لا يقتصر في عدم تقديم الاذان
ومرجع هذه المطالبة يكون العلة في عدة القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك
الاصل للاستغناء عنه بوصف اخر ويسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع
الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المقتضى كونه غير مرئي وان
ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير ان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة في
مستواء المرئي وغير المرئي فيها ومرجع هذه المعارضة في العلة بابداء علة اخرى هو العجز
عن التسليم القسم الثالث ان يذكر في الوصف المقتضى وصفا لا تأثير له في الحكم المقتضى
يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفى في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالهم
اتلفوا ما لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالمشركين فيقول المقتضى دار الحرب ودار
الاسلام لا تأثير له عندكم ضرورة مستواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب
الضمان عندكم ومرجع هذا المطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول القسم الرابع
ان يكون الوصف المذكور لا يطرده في جميع صور النزاع وان كان منكسبا ويسمى عدم التأثير
في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح
كالزوجات من غير كفو فيقول المقتضى كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع في اذن
من كفو من غير كفو وحكمها سواء ومرجع هذا المعارضة بوصف اخر وهو تزويج

فقط فهو كالثالث **قوله** اما في الوصف لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشترط الصورة الاولى
من صور الممانعة في الوثائق الممانعة الواقعة في نفس الحقبة لكن تفسيره يقول بان يقول
صريح في ان المراد به هو الممانعة الواقعة في وجود العلة في الاصل او في الفرع وان الممانعة في
الحقبة لا يجري في الطريقة بل يختص بالوثيقة وهذا هو المناسب لما هو المذهب من ان الطريقة
ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم في الوثيقة **قوله** لان ثبوت الحكم الذي تدعيه
بالوصف المذكور في الاصل مثله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة القليلة
كالكلب فيقول المعارض لان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل الدباغ
لان حاصل النجس والطائفة بالدليل واحد فاذا منع المعارض ثبوت الحكم في الاصل فقد اختلف
في ان منع حكم الاصل هل يكون بمجرد قطعا للصل فنهض من قال انه قطعه ولا يمكن له من اثبات دعواه
بالدليل اعني حكم الاصل لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم اخر شرعي في الاصل
فالكل في مثل الكلام في الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرد قطعا وهو الصحيح عما مر
به المحقق في شرح المختصر واما ينقطع الصل اذا ظهر عجز عن اثباته بالدليل واما يقع الانتقال
الى غير ما به يتم مطلوبه وهما ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبة التي قد
وذلك ليس بانتقال عديم كالمؤمن عليه العلة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يصح
منه ان يشبهها بدليل ولا يعد قطعا وقال القائل يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح اهل
بلدة المناظر فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل
قوله لان اسم ان العلة في الاصل هذا مثاله كقول الشافعي النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يفتق على اخيه اذا ملكه لعدم البعوضة بينهما كالم
العم فيقول المعارض لان اسم الحكم في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود ومضاف
الى وصف انها ليس بمال بل الموصف اخر وهو ان الحدود تندرج بالثبوتات وفي شهادة
النساء شبهة فلا يمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولا ثم ان الحكم في الاصل وهو عدم الاعتان
مضاف الى الوصف الذي ذكرته وهو عدم البعوضة بل مضاف الى الوصف اخر وهو عدم
الولاية المحرمة للنكاح وهذا يصح مثلا المنع صلاح الوصف للعلية ايضا **قوله** فساد الوضع
حاصله ابطال وضع القيل في المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامعة التي ثبتت به
الحكم قد ثبت اعتبارها بنص او اجماع في نقيض ذلك الحكم **قوله** والوصف الواحد لا يثبت به

النقيضان والام يمكن مؤثرا في احدهما ثبوت كل منهما مع بدلا عن الاخر فلو فرض ثبوتها
يلزم انتفاءها لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الاخر ومن امثلة هذا الاعتراض ان يقول في التيم
مع فيس في التكرار كالاتجاه فيقول المعارض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره
في كراهة التكرار في المسح على الخف والجواب عن هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل
المعارض فيقال في هذا المثال انما كره التكرار في الخف لانه يفضي الى تلف الخف واقتضاء المسح
التكرار باق والحكم ان فساد الوضع يشبه النقص من حيث يبين فيه ثبوت نقيض الحكم
مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي ثبتت النقيض وفي النقيض ليس كذلك
بل يقع فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويشبه القلب ايضا حيث ان اثبات نقيض
الحكم بعلته المستدل الا ان يفارقه بزيادة وهو ان القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل
وفي هذا باصل اخر فلو ذكره باصده لكان هو القلب **قوله** الرابع فساد الاعتبار حاصله
ان لا يصح الاحتجاج بالقيل فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القيل في مقابلة
النص باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن في سند النص وان لم يكن كتابا ولا سنة
متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعادل اما غير ذلك ومنها
منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مؤلا او مجعلا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن المراد غير
ظاهره لتخصيصه او مجازا واضمارا بدليل يرجح على الظاهر ومنها القول بالموجب ومنها
المعارضة بنص اخر منه حتى يتساقط النصان فيعلم قيل ومنها ان يبين ان
قيل ما يجب ترجيح على النص **قوله** حاصله منع علية الوصف ذكر في بعض شروخ الزيد
جملة ما يتوجه من الغروق انواع ثلاثة ببيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل
او ببيان وصف اخر هو علة حكم الاصل او ببيان زيادة صلاح الحكم في الاصل من غير ان
يثبت زيادة تأثير هذا الوصف كقولنا هذه صفة فيثبت عليها الولاية قيل اعلم بالها
فالنوع الاول من الغروق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصفة في حكم الاصل
وهو المال والثاني ان يبين وصفا اخر كالبراءة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح
التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح
عند المجوزين والثاني ليس بمفارقة خالصة واما هو ممانعة في الوصف والثالث فاسد علما
صريح في التقرير وما ذكره المص هو النوع الثاني **قوله** وهو مقبول عند كثير من اهل

النظر ولستد لو اعليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت اقصفت
صحتها وبيان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهه والحادث بالرد
وعلى التقديرين يكون اعترافا صحيحا واجيب عنه بوجود الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية
الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكرت بل وصف اخر وهذا فاسد لان غصب ~~بغير~~ غصب
المحل لان السائل في موقف النكار فبعد الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل منع اخر انتصب مدعى
فان قيل فغلي هذا يلزم ان يكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل بما يقتض
المدعى غصب منه لمنصب المحلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اني عليه
ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعى ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون
معللا بعلة فينتدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهي التي اثبتت المحلل لشرائها بين الاصل
والفرع دون الاخرى وهي التي ادعى السائل ملية في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع
المحلل ان يعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت لشرائه فلم يبق لدعوى السائل
اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمحلل الاعتراف به مع الاستمرار عما ادعاه كان فلهذا
ولا يكون قد حاز كلام المحلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق عما وجبه بنبوت الحكم
في الفرع في يكون الفرق مضرا للمحلل لكن هذا لا يكون فرقا مجزئا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع
بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبنى على جواز تعدد العلة
المستقلة للحكم واحد وقد اختلف فيه على ما ذهب الاول يجوز والثاني لا يجوز والثالث يجوز
في المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم اختلف المجوزون
في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع واختار الامام انه يجوز ولكن لم يقع ولستد لو اعلى الجواز
بانه لو لم يقع لم يقع لكنه وقع فان اللبس والمس الذي ~~هو~~ والودس والبول والغائظ كل هذا
مستقلة للحدث وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لنبوت الحدث والقتل بكل
ولستد لما نفوه بوجوده منها ان لجواز تعدد العلة المستقلة لكان كل واحد منها مستقلة بالعرض
وغير مستقلة لانه مع استقلالها بنبوت الحكم بها وقد قلنا اثبت لايها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد
في محل واحد في زمان واحد ليس ويمتنع ما فيلزم التناقض اذ ثبتت الحكم بكل بدون الاخر
ثبتت بها ولا ثبتت بها اجيب عنه بانا لان لزوم الامر به فان مع استقلالها ليس بنبوت الحكم
بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا يناه في نبوت الحكم لايها اذ لم توجد او بها

وبغيرها

وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض
عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا يناه في الاستقلال عند الانفراد ونبوت
الاستقلال عند الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسبته بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل
عند الانفراد ومنها لجواز تعدد العلة لزم اجتماع المثليين وهو محال اما الملازمة فظاهرة
ولها بطلان اللازم فلان اجتماع المثليين في محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغنى في نبوت
حكمها لـ بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنها غير مستغنى عنها ومنها ان الائمة تعلقوا على
الربواهي الطعم والكيل والقوت بالترجيح ولجواز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح
منه استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لجواز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا بالترجيح لتعيين
واحد ونفي ملواه اجيب بمنع تعللهم بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح عنه مستقلة ونفي ذلك
عما ملواه باطله ولستد الثالث على جوازه في المنصوصة بانه لا بعد في تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين
الله في حكم امارتين وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية حكمنا
يكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل والاض
يعين احد هما والارجحت منصوطة اجيب لا يمنع لزوم التحكم فانه يمكن لتنباط الاستقلال بالعقل
ولستد الرابع على جوازه في المستنبطة بان المستنبطة ليست بقطعية فيساوي الامكان فيها ^{بند}
كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع
باعتة على الحكم فلا يقع فيه التقارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة قطعية ولو سلم
فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب ان الخلاف انما وقع في حكم
الفرع لانه حكم الاصل ولم يصنع السائل بذكره الوق الا ان ارانا عدم العلة المعينة في الفرع وعدم
العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لا يصلح دليل عند مقابلة الحجية او لا بالطريق فلا يدل
على عدم الحكم في الفرع والمص لم يذكر هذا الوجه وما للاختصار ~~ولا يخفى~~ ان الضمير جامع الى الرد
الذكر ان الرد بانه غصب نزاع جد له اه والضمير المرفوع بقوله والافور اجمع الى الفرق **قوله** الا اذا ثبت
المحلل الاول ان يقول ان ثبت السائل بدل المحلل بل هو الا صوب تأمل **قوله** وكل ما لو اورد به ان بالوق
قوله فان البيع يحتمل الفسخ لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا بينا ووصف في الاصل له مدخل في العلية
لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في رد بيع الراهن ~~معارضة~~ الحكم في حكم الفرع على ما يظهر
فان يكون قلبا او عكسا متعلق بقوله بطريق التقرير والتفصيل ~~فان~~ حيث ابطال دليل

المعلل فان قيل كيف يقيم السائل ما ابطاله على نقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا لما يقيم عليه بناء
على تسليم ظاهره ان السائل يعلم دليل المعلل بحسب الظن وابطاله ضمنى **قوله** ولو ضلنا امرجا قيد للمنفق
اي القرض المذكور للنفي قوله فكانه قال ذلك غير صحيح ببيان للنقض ضمنى **قوله** فقلنا واعلم ان القلب
احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهد على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب
في اللغة يستعمل لعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اي جعل اعلاه سفلا وسفلا اعلاه كقلب الاناء ويقوم
به ضرب من الاعتراض اعني النوع الاول من القلب وثانيها وهو ما ذكره الشرع بقوله مأخوذ من قلب الشيء ظهرا
لبطن كقلب الجراب اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب اخر من الاعتراض اعني النوع الثاني
من القلب وكلا العنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقرر
الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انشبا لها على مباديها بيان
ثم النوع الثاني لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل بطريق التفسير والتفسير بيان فيما ذكره الشرع المثال
ان المعلل على سنية التثليث بوصف الركن والمعتز على نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد
فيه معنى اعني بعد الكمال بزيادة على الفرض في محل ففسر بهذه الزيادة ما اطلقه المعلل من الوصف وبين
محل النزاع ان النزاع في ركنه بعد الكمال بزيادة على الفرض لا مطلق الركن فبعد الكمال بالاستيعاب لا يستثنى كما
لا يستثنى من الوصف بعد الكمال بالتثليث لان الكمال بالتثليث كما ان الكمال في الركن بالاستيعاب يقول
الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى اليقين في النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب
صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء والا ان تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل
الشرع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فزاد في القلب قولنا بعد تعيينه وهو تفسير وتقرير
لما اطلقه المطلق وبيان محل النزاع ان النزاع في فرض متعين شرعا لا مطلق الفرض فان قيل ان كلامه هذا
النوع من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلل على ما مر به سابقا فاذا اريد عليه شيء
اخر لم يبق دليل المعلل بينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسير الوصف الاول وتقريره لم يكن معارضا
قوله لان المعتز جعل العلة شاهدا له لا يخفى عليك ان الاول ان يقول جعل العلة شاهدا عليه
بعد ما كانت شاهدا له باجماع الضميرين المجزوين الى المعلل **قوله** فقلنا واعلم ان العكس في اللغة
مأخوذ من حكمت الشيء رددته الماوراء على طريق الاول ومنه عكس المرأة فان نورها وصفها
بغير نور بل النافذ فيها وراه على سنية الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجهان المرأة هذا القول
عام المتكلمين وقال الكثر اهل السنة ليس الروية بطريق الانفكاك بل يرى صورته بارادة اسرعه فانه

تعالى يحدث صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرأة والماء كما يحدث
الزوج في البدن وفي الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل امره
هو على نوعين الاول رد الشيء على سنية الاول وهو يصلح لترجيح المعلل قلنا ان النفل يلزم بالشرع ان
ما يلزم بالنذر يلزم بالشرع كالجوع وعكس الوضوء ان لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشرع كالوضوء فقلنا الحكم
اذن الاول كان الزوم وفي هذا المكان عدم الزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس بعيد فقلنا
العكس لغة واصطلاحا وان لم يبق ادعاء لتعليل المعلل بل هو يصلح لرجحان العلة التي يطرد وينطبق على التي
يطرد ولا ينفكس لان الانفكاك يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقا فبالعكس
يقوى ظن كون الوصف علة فيصالح لترجيح والنوع الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سنية
وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لغة ولا اصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو امر اقام
القلب وبه خرج صاحب المنقح حيث قال وهو اضعف وجهه القلب فان قيل انما ورد في العكس دون القلب
قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد الحكم الذي امر به وان كان على خلاف سنية **قوله** لا يجب الضمير ان
لا يجب انما امر به من الحجج لانه اذا قيل يجب انما **قوله** فنقول لما كان المذكور حاصلا لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشرع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما في الوضوء فانه لا يفيض
في فاسده ولا يجب بالشرع والنذر فيلزم استواء الشرع والنذر في الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم
او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني وهو يستلزم نقيض مدعى المعلل **قوله** فنقول مع فلا يثبت تثليثه فالمعلل
بدليله اصلا ان امرجا واخضا وانما يثبت دليل المعلل مستلزما لا مقدم **قوله** فنقول مع فلا يثبت تثليثه فالمعلل
على سنية التثليث في الفرع بالركنية قيل على غل الوصف والمعتز على نقيضه اعني عدم سنية التثليث يكون
مساويا على الخلف فكان دليل المعتز غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة في حكم الفرع على نوعين احدهما
بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قليلا وعكسا وثانيها بدليل اخر وهو على خلة اوجه على ما ذكره في
المنع وغيره ثلاثة منها ما ذكره المصنوع رابعها ما ذكره في المعارضة في العلة اعني ما جعل في العلة معلولا والمعلول
علة وخامسها هو اللغة الاولى من العكس مما ذكرناه انفا والمصدر منه ترك الخامس عدم كونه قادرا
لتعليل المعلل وذكر الرابع في المعارضة في المقدمة لكونها انشبا بها على ما يظن **قوله** لغيرها متعلق بالانبات
المذكور صغيرة فلا يوافق الا يخفى ما في هذا الترجيح لانه يشعر بكون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الفرض
لان الفرض كونه بدليل اخر كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لتصور شفقتة والامر وان لم
تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على المشرق قوله صغيرة فلا يوافق لم تكن معارضة خالصة بل قلبا **قوله**

اثبت مطلق الولاية لا لاخ وغيره **قوله** لم ينهها ان لم ينه مطلق الولاية **قوله** يستلزم نفي ولاية
العلم ان بطريق الاولوية **قوله** نفي اليها زوجها ان اخبرت بموت زوجها من نفي النائم الميت نفي
اخبر بموته كذا في المغرب **قوله** فتكثرت بعد العدة **قوله** فهو احق بالولد عندنا فيه خلاف
مذكور في الفتاوى في الخلاصة الاولاد للزوج الاول عندنا في حتى يجوز للثاني دفع الزكاة الى
هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثاني وروي الجرجاني عن ابي حنيفة ان الاولاد للثاني والفتوى على القول
الاول وهو اختيار ظهير الدين المرغيناني واختار الصدر الشهيد قول الجرجاني ولو كان الفتوى
على القول الاول اختاره الشارح ثم رحمه بقوله صحة التوليد واما ترجيح القول الثاني بعد حضور
الزوج الثاني لكون الولد من ماء حقيقة فليس بمحض عدم تحقق كون الولد من ماء **قوله**
لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح على وجه العفة هذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق
المعارض الزوج الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير
شهود فولدت فبذلك المعارضة فاسدة ظاهر الفقد شرط المعارضة انما يكون الحكم
الذي توارد عليه النفي والاثبات واحدا وهذا الحكم مختلف لان الاستدلال على اثبات النسب
من الاول ولم يترمز لبثوته ونفيه من الثاني والسائل على اثباته من الثاني وهو غير الاول فلو توارد
النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لما اختلفت نفي النسب
عن الزوج الاول صحت من هذه الجهة فقولنا كذا يستلزم نفيه عن الاول ببيان الجهة صحة هذه المعارضة
قوله فاذا قامت ان لا صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالبطلان ترجيح **قوله**
وقد سبق وجه اعني انه ابطال دليل المثل قد تقدم في القلب ان هذا احد نوعي القلب من حيث
ان المفترض قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلبت الشيء منكوسا ان جعلت اعلاء
المفعل والمفعول اعلاء على ما صرح به في شروح البرزوي فعمل هذا ظهر ضعف قول المفترض قلب
ايضا لما مر ان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الاخر اعني انه مأخوذ من قلبت
الشيء نظرا لبطون قلب الجراب وبين الغنيين فرق اللهم الا ان يقال ان مال الغنيين المأخوذ
واحد فلا فرق بينها بالنظر اما هذا المعنى وهو تقييد هيئة الشيء عما كان عليه من بقاء ذاته على ما
تقدم وقال في الكشف ان قاضي الامام وشيخ الائمة وعامة اصوليين لم يذكروا معنى المعارضة
في هذا النوع من القلب بناء على حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجب دليل المثل
ولم يوجد في هذا النوع من القلب الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعارض حكم المثل بالنفي والاثبات

وانما

وانما يدل بتعليله على ما قد تعليل المثل فكان هذا ابطالا للمعارضة كذا من جعل هذا النوع
معارضة كغير الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض دليل المثل بتعليل
يلزم منه بطلان تعليل المثل ثم يلزم منه بطلان حكمه **قوله** لا يمكن جعلها معلولا لانها سابقة
على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة لم يلزم تقدم الشيء على نفسه **قوله** وجعلنا وجه الشب
علة اي قلنا وجعلنا ما جعلهم علة حكما وما جعلهم حكما علة وكقولنا جريان الربوا في الشيء
اعني مقدار الكيل موجب لجريانه في القليل اعني ما دون الكيل فيجوز بيع الحقة بالحقتين كالذهب
والفضة فان حصة الربوا ثابتة في قليل الذهب والفضة وكثيرها فقلنا وقلنا لانهم ذلك بل
جريان الربوا في القليل علة لجريانه في الكثير فجعلنا علمهم حكما وحكمهم علة **قوله** ويرد بطريق
الاستدلال وانما يريد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشيء يجوز
ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء الثاني يكون دليلا على الشيء الاول اذا كان بينهما تلافيف
وتساو كالذخاير بالنسبة الى النار وكان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة
على طريقة البرهان الا اني واللي فلا يبطل الاستدلال بالقلب ازغاية القلب ان يصير المعلول
دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تقدم على المعلول بالذات
وبالقلب يصير واجب التأخير لانها يكون معلولا وذلك باطل لاستلزام تقدم الشيء على نفسه
وهو محتمل وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن وجود القلب اذا ثبت المساواة بين
الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الاخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قلنا ما
يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية
علينا وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضربنا لان غرضنا
الاستدلال باحد الحكمين على الاخر بعد نبوت المساواة بينهما لا شتر ان العلة دون التعليل
وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القرينة فيساويان بل الشروع او
لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرينة وهو النذر فلا يجب رعاية ما هو القرينة او لا وانما
قيد بقوله اذا صح اضرازا عن الشروع في الصوم في يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا في
الصفية يومها عليها ما لها في يومها عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الشب الصغيرة
فلو قلب الشافعية علينا وقالوا وانما يومها على البكر في مالها لانه يومها عليها في نفسها لا يضربنا
هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلما نقول ان الولاية في المال علة الولاية في

النفس بل نقول كلتاها شرعا للحاجة وهما مملوكتان لعل واحدة وهو العجز فيكونان
متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخر ضرورة ان حكم احد التساويين واحد فجاز ان
يستدل باحدهما على الاخر **قوله** في المفع الذي بني الاستدلال عليه انما يقيد به دفعا لما
يتعهم في المثال الذي ذكرناه اعني الولاية على التيب الصغيرة ما لا ونكاحا من ان النفس لا
والمال مبدول فلامساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال
للمتميز كليا تأكل الصدقة والحاجة في النفس متأخرة اما بعد البلوغ لان الشهوة ^{البلوغ} بعد
والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ فلامساواة بينهما ايضا
وعلى التقدير لا يصح الاستدلال بما وجهه يخلص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان
المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المفع الذي بني الاستدلال عليه
كانت كافية والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليه سواء
ووجه دفع الثاني ان الحاجة في النفس قد يتحقق في الحال على تقدير ثبوت الكفو الخاطب
وفي المال قد لا يتحقق في الحال بان كان كثير افكنا متساويين في المفع الذي بني الاستدلال
عليه وفي المثال الذي ذكره الشارع ان النذر بسبب القرية والشرع نفس القرية فلامساواة
بينها ووجه الدفع انها متساويان في المفع الذي بني عليه الاستدلال وهو لفظ احدهما عند وجود
الاخر **قوله** فيعارض بان العلة هي الغنية قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان الغنية علة قاهرة
فلا تقبل ولا يجوز ان يعطل الشيء بعلل شتى **قوله** فلا يجوز الجزم بالاستقلال فاذا لم يجز الجزم بالاستقلال
لم يجز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارضة فتقبل **قوله** واما اذا عدى المجمع عليه ايضا اذا
عارض باثبات علية شئ اخر يتعدى ذلك الشئ الى المجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم
اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه انقضى تلك العلة في محل النزاع **قوله**
لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصح دليلا عند عدم دليل اخر فضلا
عن ان يصح دليلا عند مقابلة دليل اخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل اخر على الحكم عند المثل
وان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى مثال ما اذا عطل المثل في حرمه بيع الجص بالجص متفاضلا
بانه مكمل قبول كونه فيجوز بيعه متفاضلا كالحظمة والشيء فيعارضه السائل بان المعنى
في الاصل ليس فاذا ثبت بل هو الاثبات والادخار وقد فقد هذا المفع في الغرض فهذا المعنى يستبعد
المفضل بجمع عليه وهو الارز والرض ونحوها اذا عطل لا يناقض السائل فيها قلنا هذه المعارضة

غير

غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيئا لان غايتها عدم تلك العلة في الغرض وقد قلنا ان عدم
العلة لا يصح دليلا عند مقابلة بالعدم فضلا عند مقابلة بدليل اخر اجيب عنه بان
بيان المفترض عليه وصف اخر يتعدى الامر بجمع عليه كاف في غرض المفترض لجواز ان
يكون وصف المثل جزء علة فيبطل تعليله به وهو غرض المفترض **قوله** مختلف في ذهب
الشافعي الى ان فيها ربا وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيها **قوله** يوجب نفى علية الاخر
وبهذا يصح المعارضة **قوله** لجواز استقلال العليتين فان قيل قد وقع الاتفاق على فساد
احدهما لما تقدم ان الخصم اتفقا على ان العلة امد الوصف قلنا على فساد احدهما بعينه
او لا بعينه والاول ممنوع والثاني سلم لكنه غير ضروري لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لفظ فيه لاصحة الاخر لان كلامه الصحة والفساد لفظ يوجب بلا مدخل لاحدهما
في الآخر **قوله** وهو التزام السائل اي قبول ما يشته المثل بتعليله مع بناء الخلاف في الحكم
المقصود **قوله** اما يصرح عبارة الباء متعلق بالالتزام **قوله** فان المثل وهو الشافعي **قوله**
والسائل وهو الحنفى يحمل التثنية على جعله ثلاثة امثال الغرض واتحاد المثل ليس ضرورة
التثنية بل من ضرورة التكرار والنظر الوارد في الركعة انما يدل على سنية الامال دون
التكرار وهو حاصل بالا طالة كإثارة التواءة والكوكب والسجود بخلاف الفصل فان تكلم بالا طالة
يقع في غير محل الغرض فلا بد من التكرار واما الحج فحمل الركن من غير تعيين موضع منه
وهو متسع يزيد على مقدار الغرض فيمكن تكليفه محل الغرض بالا طالة والاستيعاب **قوله**
بلا اعتقاد اباة اصرازم اخذ الحربي قال السلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربي يعتقد اباة
قوله وتأويل اصرازم اخذ الباغي مال العادل فانه اخذه بتأويل حقيرة في لقاط
عند وجود المنفعة واعلم ان المثل في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعطل وجوب الضمان
مع القطع والخضم هو الحنفى وما يتوهم انه ماخذ الخضم هو كون السرقة اخذ مال الغير
بلا اعتقاد اباة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضيه وجوب الضمان لكن
الماخذ عندنا السقوط الضمان انه اعترض ما يقطع وهو استيفاء الجدة فانه بمنزلة الاداء
في لقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح توهمه ان الشافعي يقول ان ماخذ انتفاء الضمان
عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا اعتقاد اباة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ لثبوت
نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء الضمان فثبت الضمان ويقول الخضم ما توهمت انه ماخذ قلنا

لنا بطلان كذا حكمنا جميع بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابرار في السقاط الغمان
فلا يجمع المدح الغمان **قوله** ان ينتج نقيض حكم المطلق فيكون قلبا **قوله** كما نرى صاحب التلويح
ان زعم انه دليل اخر لا قيل **قوله** نحن نعلم ذلك ان يكون غاية لكن غاية للسقاط لا للفعل فاذا
كان غاية للسقاط يلزم ان لا يدخل في السقاط بناء على ان الغاية لا تدخل تحت المعيا لان لا يدخل
في الفعل فيبقى داخلا في الفعل ولو صرح المقدمة المطوية بانها غاية للفعل لم يرد الا منعها لكنها
لما لم تصرح احتملت ان تكون هي هذه المقدمة وان تكون اخرى اعني انها غاية للسقاط وهذه
المقدمة ينتج مع المذكورة نقيض حكم المطلق وهو غل المرفق **قوله** لان ما ثبت قرينة المقدمة المطوية
ههنا هي ان الموضوع ثبت قرينة لا يحتمل غيرها فلا يحتمل المقدمة المطوية ان ينتج مع المذكورة
نقيض الحكم كانه الصورة الاولى فان قيل لا شيء تصفيت المقدمة المطوية في هذه الصورة
بحيث لا يحتمل مع المذكورة ان ينتج نقيض حكم المطلق اعني ان الموضوع ثبت قرينة ولم تنفي ذلك
في الصورة الاولى بل كانت محتملة لا نتاج نقيض حكم المطلق قلنا ان الحد الاوسط في الصورة الثانية
اعني قوله ما ثبت قرينة معين المقدمة المطوية كذلك للزوم تكرره بخلافه في الصورة الاولى
فان الحد الاوسط فيها هو الغاية وهي تحتمل ان تكون للفعل وان تكون للسقاط فغير تقدير
الاول ينتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المطلق وبع تقدير الثاني ينتج نقيضه وهذا منع احتمالا
ان ينتج مع المذكورة نقيض حكم المطلق **قوله** وان كان غير ذلك او حكم فهو حشو هذا يكون في
الصورتين كما سيصرح به وكله او ههنا ليس لما نفي الجمع تأمل **قوله** لكان انتقالا في العلة والحكم
جميعا اما كونه انتقالا في العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا في الحكم فظاهر **قوله** والانتقال
في العلة والحكم يجب ان هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لا يثبت حكم اخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا الا بيان للقسم الرابع تأمل **قوله** الاقسام المقررة في الانتقال
كما اذا قال ان قال المطلق **قوله** فلما انكره الخصم ان يكون مسلطا على الاستهلاك بان يقول
لانهم ان مسلطا على الاستهلاك حاصلا منع وجود العلة في النوع لو لم يمكن ان يمنع يلزم المطلق
في صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجب السائل ببيان ملازمة دليل الحكم وبيان تأثيره فيه
وان لم يمكن ذلك يجب بالانتقال الى علة اخرى لا يثبت حكم الاول **قوله** فلا يمنع عن العرف
ان حرف المكاتب الكفارة باعتبار **قوله** كالباع بشرط الخيار للبائع فانه لو اعتق عبده الذي
باعه بشرط الخيار او اجره اما اخرتم اعتقه لكفارة في مدة الخيار والاجازة فيمنع ويقع كفارة

مخلاف.

بمخلاف خيار المشتري فانه يمنع عقده عنه لان خيار المشتري لا يمنع خروج العبد عن ملك البائع
فان قال الخصم ان طريق القول بموجب العلة وانبتناه بعله اخرى اعني عقد
معاوضة والعلة الاولى هي انه عقد تحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى
التقدير يوجد المفارقة بينهما **قوله** لانه لما سلم انه ان السائل **قوله** لم يتم جوابا **قوله**
حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق الاية بين ان ابراهيم عليه السلام انتقل في حجة عمره
بين كنفان اللعين من قوله ربني الذي يحيي ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احيي واميت
المقوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لاثبات الحكم الاول وقد قطل
ت على سبيل المدح لابراهيم ثم فطم انه صحيح **قوله** فان معارضة اللعين كانت باطلة يعني ان ابراهيم
عدم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضة اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق
المسجون احياء وقتل الافرامات فان قيل اطلق اللعين على اطلاق الاحياء وعلى القتل الاماتة
تشبيها مجازيا والمجاز يبلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز
يستلزم التشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة
التي هي قوة تتبع الاعتدال النوعي ونقيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدم ولاضفاء
في عدم وصف لازم لهذا النوع مشهورة اطلاق المسجون فكان بالاطلاق الثاني ان المجاز لا يعارض
الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا **قوله** ان استصحاب الحال اختلفت اعباراتهم في معناه الشرعي
قيل هو جعل الامر الثابت في الماهية باقيا اما الحال لعدم العلم بالغير وقيل هو الحكم بشيئ امر الزمان
الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم
الدليل وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير العلم بالدليل المتيقن وقيل هو الحكم ببقاء
حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقاء والزوال محتمل للزوال بدليل لكن التمسك بحاله ومائل
الحال اما امر واحد التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال التماسك استصحابا لان المستدل يجعل
الحكم الثابت بدليل في الماهية مصابجا للحال او يجعل الحال مصابجا للحكم علم المشار اليه بقوله ففيه
جعل مصابجا للحال والعكس ولا بد ههنا من تحرير محل النزاع قالوا انه لا خلاف في ان استصحاب حكم
عقل عرف وجوب او امتناعه وحسنه او قبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده
او نقيضه بنقل او ثبت مطلقا عن التأيد والنوقيت وبتي بعد وفات النبي عدم كل من هذه
الثلاثة واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل الزيل قطعا ولا خلاف ايضا في ان استصحاب

حكم ثبت بدليل مطلق عن التأييد والتوقيت غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد
في طلب الدليل الزيل لانه حق نفسه ولا حق غيره لان جرده بالدليل الزيل بسبب تقصير منه لا يكون
حجة في حق نفسه ولا حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه كالنهي في حق من
يشتبه عليه القبلة وانما الخلاف في استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب
المجتهد الدليل الزيل بتدويره ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابو منصور المازندراني
ومن تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به على كل مكلف اذ لم يجد
دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع ولا يجوز تركه بالقياس قبل التجميع وقال كثير من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسن البصري انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابطال ما كان
وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشيخ الاثمة وحسن الاسلام
ابو اليسر ومتابعيهم انه لا يصح حجة لاثبات حكم مبتداه ولا للزام على الخصم بوجه ولكن يصلح لاثبات
والدفع فيجب العمل به في حق نفسه لانه حق غيره وهذا هو مختار المصنف فنعى هذا يكون معنى قول لانه اثبات
لا لاثبات الحكم الشرعي ابتداء ولا لاثبات الالزام على الخصم ولما كان الزام الخصم واجبا لا الحكم
الشرعي الكافي في تفسيره بحكم شرعي **قوله** في اثبات كل حكم امر كل حكم شرعي ثبت بدليل مطلق عن التأييد
والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل الزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع على ما ذكرناه انفا واقررت
هذه الفتوى بوقتيه فقال بعضهم انه حجة بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن
معارض من زيل نظن بقاءه ضروري وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثبات ما ذكره للص
وتأنيها السنة وهو قوله ثم ان الشيطان يأتي احدكم احدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او
يجد ريحا فانه حكم بابتدائه الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب ولتدل اكثر اصحابنا
المتأخرين وهو مختار المصنف بالنقل والعقل اما النقل فكمسئلة الصلح على الاشكار فانه جائز عندنا
ويصح الاعتياض عما ادعاه ولا يصح عند الفتوة الاولى لان الاصل في الذمة هو البراءة المتعقبة
لانه خلقت فارغة والخلف عارض والتسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدع
بهذا الاصل الدعوى من المدعى عليه يتقدم المدعى في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة
على ان ذمته فارغة عن حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى
بل صار دعوى المدعى ان ما ادعاه حقه وملكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر بحتم
الصدق لانكار المدعى عليه فكلما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا

لذلك

لذلك خبر المدعى عليه اي انكاره لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه وفساد الاعتياض
بطريق الصلح هكذا قررته بعض المحققين وقرره بعض اخر بان قول المدعى معتبر في حقه دون
حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى ومعتبر في حقه فكلما سواء في انها ليسا بحجتين في حق
كل واحد منهما فجوذا الصلح في حق المدعى اعتياض عن حقه وفي حق المنكر افتداء اليمين وقطعا للخصم
لان خبر كل واحد منهما ليس حجة في حق الاخر فلو لم يجر الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولا يقال
لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه افتداء اليمين لان الحق
ثبت عليه والشافعي رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بان ان قام دليل
على حجية الصلح الاستصحاب لزم شمول الوجود على ما ذهب اليه الفتوة الاولى والالزام شمول العلم
على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعي وابو الحسن البصري على ما ذكره مستدلين بان
الاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم
الشرعي بعد ثبوته ولذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم
بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل واما هذا المثار في تقرير الاعتراض عما يعرف بالتال
ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستندا لعدم دليله والاصل في العلم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختار
المصنف وبين ما اختاره ابو الحسن البصري والحال ان كلا منها مذهب مستقل واما العقل فهو
اليه بقوله ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه
عبارة عن استمرار المحدث الوجود بعد المحدث وربما يكون الشيء موجبا للمحدث في دون استمراره
كالايحاد يوجب الوجود دون البقاء حتى مع الافناء بعد اليجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق
ولو كان اليجاد موجبا للبقاء كما يجاب للوجود لما تصور الافناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول
فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقاء كايجاب للوجود لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه
يحمل النسخ فلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقاء واعتراض عليه بوجهين احدهما ان موجب
الحكم يدل على بقاء ظنا ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع ليس بمسموع فخصوا ما فيها
يدعي الخصم بداهة فتبين كادعاه البعض من الفتوة الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق
بمحل النزاع فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم
ظن المنازع والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصل ان البقاء

لا بد له دليل فان علم اوطن وجود الدليل البقي فالحكم اي الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاعتقاد
وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جوابا عن الاعتراض المذكور
بجلا شقيه على ان المفترض ان يقول وجود السبب المتيقن معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن النشأ
والحكم به حكم بالاستصحاب ان من استصحاب هو هذا ولعله امر بالتأمل لهذا ثم اقول رسا ان الذي ذكره
يقول ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا ثبت المدعى ان الاستصحاب اي جعل الامر ثابت في الماضي
باقيا الحال لا يدل على الحكم الشرعي ابتداء ولا على الزام الخصم لادالته على بقاء الحكم **قوله** هذا فيما
بعد وفاته ان الاحاديث انما تقدم على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ ولما قبله فلا ان
رفا **النسخ قوله** والجواب عن الثاني حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والتكليف وغيرها من الفروع
ليس من محل النزاع بل هي ما ثبت تأييده بدليل الشرع لانه ثبت شرعا عدم صحة توقيف هذه الامور
اذ لا يقال شرعا توصيات المادقت كذا واشترت الاكذ ونكت الاكذ والاستصحاب في امثال هذه
المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان بثبت بقاء هذه الامور بالدلائل الشرعية لا بالاستصحاب وان
كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به منع الشارع الاستصحاب حيث قال لانهم ان البقاء في الفروع كاستصحاب
قوله قال علمنا شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر منه محل النزاع وهو القول
الثاني على ما ذكرناه سابقا **قوله** حيث يقال الدليل عليه فيجب نفيه واعلم انهم اذا قالوا ان في غير
معلوم الثبوت قالوا الدليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني ان الدليل عليه فيعلم بنقل ادلة التبيين لذلك
الشيء وبيان فسادها مع عدم وجود دليل سواها بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل ما لا دليل
عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لو لم يجب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز
ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل عليها ثبوت فلو لم يجب نفيه لجاز
وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدلنا بدليل على حكم نظري
فان جوازنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا عليه
ذلك المعارض ولا نعلم ولجاز ايضا ان تكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف
لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يجب
القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيها ان غير المتناهي من جملة الامور التي
لا دليل عليه فلو جوازنا ثبوت ما لا دليل عليه لزم تجويز اثبات ما لا يتناهي واللازم باطل اوجب
بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر

ممنوع فان تزيفكم ادلة التبيين وعدم وجودكم بالاستقواء دليلا عليه لا يفيد على عدمه في
نفس الامر لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل
على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع قد لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه
قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لا يفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر والاف
ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار
بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحده ونبوة محمد والخشوع
اذ لا دليل لهم على هذه الامور لكنه اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا الملزوم والعلم بعدم الجبل
الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل ما لا دليل على ثبوتها يجب نفيه والكل
العالم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا واللازم باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورة
كانت او نظرية ضرورية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان
امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقال عليه ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع
على امتناعه لظهور الفارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الانتفاء فيما لا يتناهي
وجود ثبوت في نفس الامر كالمورد لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثاني ان لو لم
ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء
مستلزا للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين ان الانتفاء والثبوت الجرم بها معان شتى **قوله**
واللازم باطل وهذا ما ذكره المصنف بوجه الجرم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين
باب المعارضة والتجريح التجميع في اللغة جعل الشيء راجحا في فاضل زاندا وفي الاصطلاح بيان الرجحان
اي القوة التي لا حد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني باقوى به
على معارضة ولشروط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامراته غير تابع له لا يكون رجحانا **قوله**
اراد بها الظنيين قيل المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لا بد ههنا من زيادة قوله ظنيان لان المتعارض
لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا
تعارض في الثالثة انتهى اقول فيه نظر لانا ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بها المتعارض
لكن المتعارض اعم من المتعارضين الحقيقي والصوري وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة
التساوي في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعني كون احدهما
اقوى من الاخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفريق والاعتراض عنها لا على وجه كونها من احاد القسمة

فالاول في الاعتراض ان يقول ان المراد بها التخصيص بل المراد بها العم والما مع تسمية الاعتراض
بلا ترجيح والاعتراض مع ترجيح لان الاعتراض مع ترجيح يكون بين القطعيين فانها اذا تعارضتا
فان علم التاريخ يحل على نسخ النسخ وان لم يعلم التاريخ يطلب الحكم المخلص من قبل الحكم ان المحل
او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب اما السنة ومنها قول الصبيح في الحاصل ان التعارض
اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمخير
الا على الا الذي والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التفسير **قوله** لا امتناع وقوع المتناقضين
بين وقوع التعارض الحقيقي وقوع التعارض في الخارج معا فلو وقع التعارض بين القطعيين
لزم وقوعها معا لكن الا لزم باطل لا امتناع اجتماع التقيضين واذا بطل وقوعها معا لزم وقوع احداهما
فقط فلا تعارض ولا ترجيح قيل منشاء قوله لا امتناع وقوع المتناقضين الفصول عن حكم التعارض
في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشاءه ليس هذا بل محل التعارض على التعارض الحقيقي الذي
يدفع بالترجيح لا بالنسخ او ببيان المخلص لكنه يريد عليه بناء على هذا المحل عدم صحة التقييم الا
على ما ذكرناه **قوله** يقتضي احداهما مقتضى الاخر قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احداهما
ثبوت امر والاخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احد
بوصف هو تابع واحترق واتحاد المحل عما يقتضي من المنكحة وحرمة امرها واتحاد الزمان
عن مثل محل وطع المنكحة قبل الحيض وحرمة وقت الحيض وبشرط تساوي عمادها كان
احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمصرح ان مقتضى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد
الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافي وجود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه ويحصل
الاكتفاء عن سائر الشروط المقبرة في التناقض من اتحاد الشرط والالة والمكان ونحوها **قوله**
فيها معارضة اي بين الدليلين في معارضة في صورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احداهما
اقوى بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح والثانية معارضة مع ترجيح والمرجح هو القوة
الوصفية لا الذاتية لان القوة الثانية لا يصح مرجحها على سلبها في بيان الترجيح ترجيح المقام انه
اذا دل دليل على شئ والاخر على انتفاء فانما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثانية اذا ان
يكون زيادة احداهما بل هو بمنزلة التابع اولاً في الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح وفي الصورة الثانية
معارضة مع ترجيح وفي الثالثة معارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل بالاقوى في الثالثة ليس بطريق المعارضة

والترجيح

والترجيح بل لعدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعني
تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء كان العدد كالتعارض بين اية واية او كالاتفاق
بين اية واثبتين او سنة وسنة او سنتين وقيل وقيل او قيلين فان ذلك كله من قبيل المتساويين
في القوة اذ لا ترجيح بكثرة الادلة تحكمها اذ ان كان التعارض بين قيتين يعمل بايهما شاء وان كان بين
اثبتين او قرآنيين او سنتين قوليين او فطريين او مختلفين اداية وسنة في قوة الاية كالشهور والتواتر فان علم
التاريخ فالتاريخ هنا نسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينها باعتبار الحكم او المحل او الزمان فعمل
والا يترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب اما السنة ومنها قول الصبيح او القيلين مع اختلاف
الذي ذكره المصنف ان امكن المخلص ولا يترك الاصل ومن هذا التفسير ظهر الضعف في كلامه رحمه الله تعالى
احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاوان يفضل حكمها على
فصلناه والثاني ان قوله في معارضة الكتاب الكتاب تنزيه عما قوله فان تساويهما في القوة فلا وانه
يعاد هذا القول ويقال ثانياً واذا تساويهما في معارضة الكتاب اه على ما فعله صاحب التفسير
لئلا يلزم الفصل بين المخرج والمفزع عليه بنى بوجه خلاف المقصود **قوله** في معارضة الكتاب
الكتاب والسنة سنة تنزيه على الصورة الاولى اعني قوله فان تساويهما في قوة عماد ذكرناه مع ما فيه من الضعف
وفيه إشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القيلين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيها لعدم الترتيب
بينهما ولا بين قيلين وقول الصبيح ولا بين قولي الصبيح لما ذكرناه **قوله** اذا اخذ زمان ورودها للمحل
به اتحاد زمان الكلام بها بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيةين المتناقضتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد
قائم الان زيد ليس بقائم عند الم يكن تناقضاً مع اتحاد زمان الكلام بها ولو قيل زيد قائم وقت كذا
ثم قيل بعد شهر مثلاً زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضاً مع عدم اتحاد زمان الكلام بها **قوله**
وبمتر السنة متأخرة في إشارة المادع اعتراضاً وردده في التلويح حيث قال وهما بحث وهما
مصرحاً بانها لا عبرة بكثرة الادلة بل بمقتضاها لو كان في جانب اية وفي جانب اثبتين او في جانب حديث
وفي الاخر حديثان لا يترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب اما السنة ومنها السنة المتساوية
اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على اثبتين فيما اذا كان الحديث موافقاً
لالاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جداً ان كان باعتبار قوة الاية بالسنة
او بقوة السنة بالقياس فاذا جازت قوة الدليل بما هو دون فلم لا يجوز تقوية ما هو مثله وان كان باعتبار تساوي
المتعارضين وقوع العمل بالسنة والقياس الى الم عن المعارض فلم لا يجوز تساوي اثبتين وقوع العمل بالاية

الاخرى سالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الذي يجوز
 ان يصير بمنزلة التابع لا قوى في رجمه بخلاف المماثل او يقال القيلس يعتبر متأخرا عن السنة
 والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر انتهى فالشارع يقول
 عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن الاول ان يقول ان اعتبار المتأخر فيها
 لا يتصور لان الغرض انه لم يعلم التأخير وذلك مجرد الاتحاد في النوع لا في اعتبار المتأخر فيها
 بعد علم التأخير **قوله** وان الذي يجوز ان يفتى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى بوصف
 تابع ويلزم ان يكون دليل مستقل تابع للدليل اخر مستقل اقوى منه ويدفع بمنع بطلان الارز
قوله ومنها ان من السنة **قوله** من الاخبار القاضية ان المجتهدين **قوله** وتوضيحه ان توضيح الجواب
قوله وهذا امر مشاكلا **قوله** لان احكام الحكم بنجاسة **قوله** لا يفيض الا التيمم المشهور في عبارة
 الفقهاء لا يفيض اليه التيمم **قوله** احتملا لا قيد للظهور **قوله** واما امتناع الاية فيغ لوصير بعد تعارض
 الاثار القيلس فاما ان يصار الى القيلس بالهرة في الحكم بالطهارة او الى القيلس بالكلب في الحكم بالنجاسة
 او الى القيلس بلحمة في الحكم بالنجاسة او الى القيلس بعرق في الحكم بالطهارة والحل متمنع اما الاول فلان
 الفروقة فيه دون الفروقة في الهرة واما الثاني فلعدم الفروقة في الكلب واما الثالث فلعدم
 الضرورة فيه ايضا واما الرابع فلكون الفروقة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير الاربعة
 يتمتع القيلس للفارق **قوله** في اصح الروايتين يعني ان لحمه ولبنه نجس في اصح الروايتين لان الحرمة
 اذا لم تكن لفساد الغذاء كاذ التراب واللاخت الطبيعي كما في الضفدع والحففات والاصرام كما
 في الادوية يكون اية النجاسة فيكون لحمه ولبنه نجسا **قوله** اذ لو كان طاهرا كان طهورا ما يغلب
 على الماء يعني ان سور الحمار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذي اختلط فيه السور عن الطهارة
 ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فيلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون الشك في طهورة **قوله**
 اذا يجب بعد استكمال اية لو تضاء سور الحمار ومعه ركبته وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا
 لم يجب غسل ركبته ولو لم يكن السور طاهرا وجب غسله فعلم انه طاهر فيلزم ان يكون الشك
 في طهورة **قوله** ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر الذي شرب منه الحمار وانما يحكم
 بطهارته لانه الاصل ولو تضاء المحدث لا يحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقاءه لان البقاء فيه اصل
 لوجوده قبل استعمال السور ولم يحكم ببقاء طهورة ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث **قوله**
 كقراءة الجمر والنصب واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهريين الى الجمع بين السج والفعل ومحمد

بن جبر الى التخيير بينها عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب في حالة التحنن والجر في حالة
 التحنن وقال الجمهور يجب الفصل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر جوارى وهو على القرائتين معطوف
 على المفعول لا المصوح لما دللت عليه الاحاديث المشهورة من وجوب الفصل والوعيد على
 الترك وان الفصل اقرب الى الاحتياط لما فيه من معنى السج ايضا وان من قال بالسج
 لم يجعل مفعلا للكعبين وقال بعضهم انه معطوف على المصوح على القرائتين وليس الجر جوارى
 ليس موقعه لكن في احدي القرائتين معطوف على لفظ وفي الاخرى على محله لا يسج بل لينبه
 على الاقتصاد في الفصل على ما في الكشاف من انه الارجل من بين الاعضاء المفعولة مظنة الاستمرار
 في صب الماء عليها ففطنت على المصوح لا يفيض ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء
 وهي بالغاية دفعا لظن انها من المصوحات ان المسح لم يفيض ل غاية في الشك اقول المسح
 يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخر الاسالة على ما في المصباح اما الاصابة او بالحققة و
 المجاز فعلى هذا ان الارجل معطوف على المصوح على القرائتين باعتبار لفظه ومحل له باعتبار
 ان المسح في المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بفهم المشترك
 او عموم المجاز فالامر ظاهر والا فالعامل في المعطوف محذوف او وامسحوا بارجلكم **قوله**
 يتفقد الضمير المنصوب راجع الى التعارض **قوله** ما يندفع به ان يندفع التناقض به **قوله**
 وهو غير الترجيح الذي يأتي يعني انه قد اعتبر التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صوابه
 وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضيه احدهما عدم مقتضى الاخر يعني على ما بيناه فاما ان يكونا متعارضين
 متساويين في القوة او يكون احدهما اقوى من الاخر بوصف تابع فقوة هذا الوصف رجحان وهو
 المراد بالترجيح الذي يأتي بانه الاول اعني المتساويين قوة ولم يكن تقوية احدهما بوصف تابع
 ان علم تاريخها فالأخر ناسخ على ما تقدم وان لم يعلم تاريخها فيطلب له المخلص ان دفعه بيان
 مقدار النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل والزمان وهو الذي اراد بيان ههنا **قوله** وفيه الدليل
 ان في بعض الاجزاء الاخر لذلك الحكم فيه استخدام فيدفع بان الموازنة التام دفعه الثاني
 بان يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب من عقدت على كذا فترقت عليه فيشمل الفوس
 ويصير معنى الايتين واحدا وهو في الكفارة عن اللغو اثباتها على المعقودة والفوس وذلك لان
 القلوب في الآية الاولى مفسر والعقد في الثانية يحمل فيحمل المحل على المفسر ويندفع به التعارض
 واعترض عليه بوجه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط بالشر

وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد الحكمين بالآخر بخلاف غرض القلب فانه
سبب للعقد فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الآية مجازا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا عليه
مشبهة للغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى
وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم
في المستقبل لارتباط بينهما ببليل قوله تع او فوا بالعقد اذ لا يصح الامر بالانفاء الا باله حكم في المستقبل
فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة القوية لا يصح رادها الا عند
تقديرها وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك
الثاني اه اقران الكسب بالمواخاة يدل على ان المراد بها المواخاة الاخرى وانه اذا بصره بالتقيد وعدم
في المواخاة الدنيوية واجيب بفتح ذلك في حقوق اسمع في الحقوق الدائرة بين العباد والمقوة
الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار الآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من العادة واجيب بان
سوق الثانية لبيان الكفاية فلا تكرار ورد بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية على هذا التقدير
تكرار لا في المنطوق وان تباين في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفاية فهو
تكرار واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبهنا سوا حق لا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي
حيث قال في المواخاة عن النفقة الآية الاولى واشبهها في الغموس والماد منها الاثم وفي المواخاة
في الآية الثانية عن النفقة ايضا واشبهها في المقودة وفسر المواخاة ههنا بالكفاية حيث قال في كفاية
اطعام عشرة ساكنين فدل على ان المواخاة في المقودة بالكفاية وفي الغموس بالاثم وفي النفقة
للمواخاة اشبهها وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجها اخر حاصدا ان المراد باللفظ
في الايتين هو الحال من القصد اعني اليقين سهوا وبالمواخاة في الايتين هي المواخاة في الاخرة والغموس
في الكسرة لانه المنقذة ولا في اللفظ الآية الاولى اوجبت المواخاة في الاخرة على الغموس والثانية لم
يتعرض لها لانها لا اشياء بل هي ساكنة من فلا تعارض بينهما اصلا واعترض عليه بان قوله تع كفارة
الاية تفسير للمواخاة في الآية الثانية والمواخاة التي هي الكفاية انما هي في الدنيا لا في الاخرة والمختص بالافرة
انما هي المواخاة التي هي العقاب وجزاء الاثم فكيف يصح ان يحمل المواخاة فيها على المواخاة في الاخرة
اجيب عنه بان الاثم انما تفسير للمواخاة بل هو تنبيه على طريق دفع المواخاة في الاخرة اي اذا حصل الاثم
باليقين المنقذة بالحيث فوجد دفعه وستره اطعام عشرة ساكنين **قوله** فان اليقين ما هو اجد

اي فلو كان وجوب الكفاية ايضا منوطا بالقرينة لما وجب الكفاية في اليقين هازلا لا انتفاء القرينة
في الزمان لسماعها قد وجبت **قوله** فان قرينة التحفيف توجب الحل بعد الطهارة وهذه العبارة تدل
بنطوق على ان الحل مستفاد من قوله تع يطهرن باعتبار مفهوم الفاية ويرد عليه ان الحل كان
ثابتا ثم ورد النهي من القرآن بسبب الحيض والنهي قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت
او ابرزال مانع لعدم تناول النهي اياه فلا مانع اسنادا ايجاب الحل الماذك القول اللهم الا ان يقال المراد
عدم ارتفاع الحل بالنهي لكنه غير علة بايجاب قوله تع حتى يطهرن مجازا لشارة اما ان الحل الثابت
قبل النهي وبعد حل شرعي مستند الى دليل شرعي فان قيل ان قراءة التحفيف كيف يوجب الحل
بعد الطهر قبل الاغتسال وهو فرع صحة حمله على الطهر الحقيقي لا على معنى الاغتسال وذلك ممنوع لان اتفاقهم
على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله تع يطهرن بمعنى اغتسلن على التواتير اما على
التشديد فحقيقة فيه واما على قراءة التحفيف فمجاز باطلاق المذموم على الاثم فحذرة لزوم الفصل
عند الانقطاع اجيب بان تغفل قديحي بمعنى فعل من الثلاثة مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه في قراءة
التحفيف انما الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزرع الى الاغتسال **قوله** فحملنا التحفيف على الشرع
اي على الانقطاع في العشرة وقتنا بحل قرأتها قبل الاغتسال الا انه لا يستحب للنهي عنه في القراءة بالشد
والشد على اقل اى حملنا الشد على الانقطاع في اقل من العشرة اي عند تمام العادة
وقتنا لا يحل قرأتها حتى يغتسل اي يغتسل عليها وقت صلاة كل كامل يقدر فيه الاغتسال والتحريم
للصلاة وذلك لان الصلاة تصير دينيا في ذمتها فصار من الطاهرات فيحمل وطئها لان الشرع
لما حكم عليها بوجوب الصلوة وذلك لاتصافها بالحيض دل انها طاهرة والمراد بادنى وقت الصلاة
ادناه الواقع اخر اعز ان تطهر في وقت من الخروج قدر الاغتسال والتحريم لا اعم منه ومن
تطهر في اوله ويغتنى من هذا المقدار على ما بيناه في شرونا على الملتقى فارجع اليه **قوله** لعدم اقبال
العود فان قيل قديمود الدم بعد العشرة قلنا ان دم الحيض لا دم حيض **قوله** وقد سبق في بحث
العام وقد سبق منا ايضا بيان **قوله** وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة القوم قالوا كان الاصل
في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا ان المحرم مقدم على البيع يلزم تكرار النسخ لان المحرم ان
يحلها لا باحة الاصلية ثم البيع يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرة بعدة ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعي فلا يلزم من تقدم
المحرم على البيع تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار النسخ تكرار التقدير لا النسخ المصطلح في

ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود محرم او مباح لا يعاقب عليه لقوله وما كنا معذرين منه
 نعمت رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو
 عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد البيع فقد نسخ ذلك المحرم فمكثرت التغيير واما العكس
 اعني ان البيع مقدم على المحرم فلا يمنع التغيير واحد وهذا هو الذي قصده رحمه الله وفيه زيادة
 المستند حكم الافعال قبل البعثة وهو الاباحة لا يمنع ان الاباحة قبل كانت اصلا في الاشياء
 باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدا في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير بلغة
 الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة انما من الفترة لاختلاف الشرائع
 السالفة في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء
 من الشرائع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاثبات به ما لم يوجد له محرم واعلم ان المكلف
 في حكم الافعال قبل البعثة اهو على الاباحة او على المنع والتوقف والابد من تحريم محل النزاع
 فالافعال ان كانت اضطرارية كالنفس ونحوه فليس بمنع بالاتفاق الا عند من يجوز التكليف
 بالمحال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كالحل المفوك فحكمها عند اكثر المفتكر وبعض الفقهاء
 الاباحة بالمعنى الذي نفيه واليه اشار محمد في الاكرام فيمن هدد بقتل على اكل الميتة او شرب
 الخمر فلم يفعل فقتل ضفت او يكون انما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرمها الا بالزمن عنها
 انهم فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض الزمان ولستدلو عليه بان تعرف لا يضر المالك كالتظلال
 بجدار الفير والاقبليس من ناره وعند معتزلة البغداد وبعض الشيعة الحرمة ولستدلو
 عليه بان تعرف في ملك الفير بغير اذن فيهم كما في الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل
 الحديث التوقف فيقال على البيع ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع
 في ذلك عما ذكرناه وان اردتم بها خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس مستقيم
 لان الكلام في الاحكام للعقل بحسب الاشياء ولا يقيها في حكم الشارع على ما هو المذهب عند عامة
 اهل السنة وايضا ما ذكره لا يصلح دليلا لان حكم القيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه
 لان الكلام فيما قبل البعثة ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى يثبت اباحة عقلا فيصليح
 متبعا عليه لاثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمة في الازل فليس
 بمعلوم ان التقدير ان المحرم لا يبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل صفة ولا قبح
 في حكم الشارع وان اردتم العقاب على الانتفاع به فبما قلنا نقول وما كنا معذرين منه نعمت رسولا ولا من ملك كرا

بحث حكم الافعال قبل البعثة

لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البئر لا يدرك بالعقل تقديسه وعقابه
 لذلك بل لا ينبغي ذلك من الكرم وما ذكره لا يصلح دليلا لانه قيل مع الفارق لان الشاهد يتغير
 دون الغائب وايضا ان حرمة النصف في ملك الفير في الشاهد مستفادة من الشرع وانما
 فيما نحن فيه ولما التوقف فاختلف في تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجه الاول
 انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعرية فلا يتصور عدمه لانه ما ثبت قديم
 امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه
 به قبل البعثة محال لكون الفعل قبل محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عند
 فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحريم عن التكليف بالمحال
 ولقائل ان يقول يجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لانه الامكان لا يقتضى الوقوع ولو سلم فلا يلزم
 منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخرو الثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الله
 في فهم او غير ممنوع فيبطل واجب عنه بانا انهم ان عدم المنع في حكم الله يتغيرم الاباحة فان
 المباح ما اذن الشارع في فعله نصا ودلائل وفسه بعضهم بعدم العلم بان في ذلك الفعل كما
 لله تعالى امر لا واعترض عليه لان العلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم
 بعدم العلم بان الحكم فيه الاباحة او الخطر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع ولا محال من العقل
 قيل وهذا التفسير يؤول القول بالاباحة من جهة اتفاقها على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك
 فلا خلاف بينها في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو ان لا علم بالخطر والاباحة
 اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والا وادع من النافذ فكيف يتساويان
 وان يعرف بلا دليل الا واما ان يقولوا لا يعرف بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف النفي بالدليل
 فالنفي في حديث ميمونة اه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل بيان ان نكاح المحرم جائز عندنا
 ثم كما يروى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخنم ياروس انه عليه السلام تزوج
 ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصل بل الخلاف في انه كان في الاحرام اذ الحل الذي
 بعد الاحرام ففهم انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيها ومفهوم انه تزوجها في الحل
 الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير لما الحل فكان نفيها لما العارض على الاحرام لكن الاحرام حاله
 مخصوصة يعرف عيانا بالحس فيكون كالاتبات فوجها بالراوي وهو ابن عباس لان مقدم عاروا
 الخنم وهو يزيد بن الاصم واذا اخبر بطهارة الماراه هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل كقول

بناء على عدم الاصل ان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء
او بالماء الجاري وملاؤه باصبعها ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبروا بحدوث نجاسة الماء والارض
بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاحضوا النجاسة او لم وان تمسك بالدليل كان مثل اثبات نجاسة
الترجم بطريق اخر فاحضوا بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الادلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة **وقد**
يتفرع الشهادة على التقى بان يتساوى الناء والمنبت ان علم ان التقى بدليل ويقدم المنبت ان علم ان التقى بحسب
الاصل ولا ينظر فيه **قوله** انتهاء مدة الحكم ان حكم القيلس المتقدم **قوله** كانه النصيب ان كانت اقطا
في النصيب المتعارضين من الكتاب والسنة على ما تقدم **قوله** فلا يصح العمل باصبعها مع الجهل او الجهل بالنسخ وانما
لا يصح احتمال ان يقع في العمل بالنسخ للجهل به وهذا يجوز بخلاف العمل بكل من القيلين اذا احتمل فيه ان يقع
في العمل بالنسخ لعدم تصور النسخ في القيلس فصيح العمل بابها شاء فكل منها مصيب بالنظر الى الدليل
ضرورة ان القيلس دليل صحيح وضمة الشارع للعمل به وقد وجدته المجتهد **واما** الترجيم لما ذكرنا من ما يتعلق
بالتعارض الظاهري بين النصيبين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط
وبما يتعلق بالتعارض بين القيلين المتساويين في القوة هي التخيير في العمل بابها شاء شرع في بيان ما ينبغي
به التعارض الحقيقي بين القيلين من الكتاب والسنة وبين القيلين الغير المتساويين في القوة من الترجيم
وصفا يتميز به نسبة الفضل الى احد علم ليس صريح في ثم خسر الوصف بما لا تقصد المماثلة فيه
ابتداء ومثلا الجثة في العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانها ما يقصد به المماثلة ابتداء
فلا يحصل به الترجيم ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عدم توضيم ما ذكره في السلام ان الترجيم لغة
عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيم بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثليين
يقوم به التعارض قانما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل بعدم في مقابلة احد ركني التعارض
واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الاثنا
شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمى ذلك رجحانا كالدائق ونحوه في العشرة واما
السنة والسبعة **قوله** اذا ضرب الما احد عشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار قوله قانما خبر بعد خبر
وقوله واصل ذلك امر اصل الترجيم والمأخوذ منه هو بالتفسير المذكور وقوله ونحوه كالجثة وقال الامام الشافعي
لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد من الجانبين رجحانا لان المماثلة لا يقوم به اصلا ويسمى زيادة الجثة
ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وانجح فانا معك في الشيء
هكذا نزل ان زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر يتصدد بالوزن للوزن

الربوا

الربوا في قضاء الديون اذا لم يجوز ان يكون حصة له ليطلاق حصة المشاع وانا جعل تلك الزيادة كزيادة
الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعل صاحب التوضيح لان ارفق بتحقيق معنى الوصف التابع وقد علم
بما سبق ان في بحث الكتاب والسنة **قوله** الكائنة في الكتاب والسنة بكثرة الامان الظرف مستقر وقوله
بالمقن خبر متبدل مذكور واعلم ان الترجيم في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن
وهو على وجه منها كون احدها نصا والآخر ظاهرا واحدها مفسرا والآخر نصا واحدها محكما والآخر
مفسرا واحدها حقيقة والآخر مجازا واحدها بالابالة فتقضاء والآخر بالاشارة او بالاماء او بالمرم
موافقة او مخالفة او احدها عاما لم يخصر والآخر عام قد خصص او احدها خاصا والآخر
عاما او احدها متبدا والآخر مطلقا او احدها مطلقا لم يخرج من مقيد والآخر مطلقا اخرج من
مقيد او احدها مستلزم تخصيص العام والآخر تأويل الخاص واحدها بالابتنهم الموافقة والآخر
بمنهم المخالفة او احدها اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه الصور كلها
ومنها كون مدلول احدها نيبا والآخر امر بعد نيبا وبها كونها نصا او مفسرا مثلا فالنبي مقدم على امر
لان اكثر النيب لا يقع منفدة واكثر الامر لم يلجب منفعة واحكام العقل بدفع المنفعة عند وان التردد
دون الاول وثلاثة محامل لفظ النهي وكثرة محامل الامراء ذلك في موضع ان الامر يتناول ستة عشر
بل ازيد والنهي في ثمانية ومنها كون مدلول احدها امر او مدلول الآخر اباحة فانه يقدم الاول
للاصطباط وقيل يقدم الثاني لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد وان البيع يمكن العمل به على تقدير
المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق في شرح المختصر القول الصحيح هو الاول
ومنها كون علاقة المجازة احدها مشهورة والآخر فانه يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجازة احدها
قربا دون الآخر كاطلاق اسم السبب على السبب فانه يقدم على عكس لان السبب مستلزم للسبب والعكس
ومنها كون احدها مجازا والآخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار وقيل بالعكس ومنها
ان الاشهر مطلقا ان في اللغة اوة الشرع اوة العرف مقدم على غيره ومنها ان اللغوي المستعمل شرعا
في معناه اللغوي مقدم على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التفسير والعدل
عن الخلاف ومنها ان ما ناكذ دلالة بان يتقدم جهات دلالة او يكون اقوى مقدم على ما يتجدد جهته دلالة
او يكون اضعف الباقين ذلك من الوجوه على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب النوع الثاني باعتبار السند
والترجيح باعتبار ما يقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه اما في الراوي فعلى وجه
منها كونه فقيها ومنها كثرة الرواية بان يكون رواية احدها اكثر عددا من رواية الآخر فيقدم ما يكون

رواية الترتبة الظن الماحصل بالعدد الأكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل بكثرة الشاهد فحق الظن
وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد الراويين رجلا على الاخرى وصف يغلب
ظن الصدق كالمفنة والظن والورع والعلم والنبط والنحو ومنها ان يكون احدهما مشهورا من
هذه الصفات الخسروا لم يعلم رجلا فيها فان كونه مشهورا يكون الغالب لرجلها ومنها ان يكون
احدهما يعتمد الرواية على حفظ الحديث لا على سنده وعلى تذكيره سماعه من الشيخ لا على خطه
فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل برواية
والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا من عدل
ومنها ان يكون احدهما مبشرا لما رواه دون الاخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر
ومنها ان يكون احدهما شافها والاخر سمع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماء اقرب للراوية
من الاخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون لهما مقدما على الامم
الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغاي الاخر صبيا واماء الرواية فقع وجوه ايضا فانها ان يكون
احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظن الدلالة والارض بالسند ومنها ان يثبت احدهما بالسند والاخر بالمرسل
ومنها ان يكون احدهما مرسل التابع والاخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما على السناد من الاخر
ومنها ان يكون احدهما مستند معتقدا والاخر مستند الاكتاب معروف من كتب الحديث او ثبت بطريق
الشهرة غير مستند الاكتاب ومنها ان يكون احدهما مستند الاكتاب معروف والاخر مشهور غير مستند
ومنها ان يكون احدهما مستند الاكتاب مشهور عرف بالحق كالتجارى ومسلم على ما لم يعرف بالحق كمن
ابن داود ومنها ان يكون احدهما مستند باتفاق والاخر مختلف في كونه مستندا ومرسلا ومنها ان يكون
احدهما رواية بقرائة الشيخ عليه والاخر بقرائة على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في دفعه
والاخر مختلف في دفعه وفي كونه موقوفا واماء المروي فقع وجوه ايضا فانها ان يكون احدهما روى
سماعة من رسول الله عزم والاخر محتمل للسمع منه وعدم سماعه منه كما قال سمعت رسول الله
والاخر قال رسول الله ومنها ان يكون جرى بحضوره عزم وقد شككت عنه والاخر جرى بعينه عزم
نسب وكنت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عزم والاخر من فرواه الراوي بصيغة
نسب ومنها ان يكون مما لا يتم به البلوى والاخر يتم به البلوى للتحالف في قبول الاشارة مثلا واماء المروي
فان لا يثبت انكار الرواية على ما ثبت انكار الرواية وهذا محتمل وجهين ما لم يقع لرواية انكاره
والاخر ما لم يقع للناس انكار لروايته النوع الثالث بحسب الحكم وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما

المختل

للمختل والاخر لا يامة الاول يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان المختل يقدم على التدب ومنها ان
المختل يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على التدب للاحتياط ومنها ان المتيقن يقدم على التام
وقيل هما مساويان فتعارضهما وقد تقدم ما يتعلق به ومنها ان ما يوجب درر المختل يقدم على ما
يوجب الحد ومنها ان ما يوجب للطلاق والعق يقدم على ما يوجب عدمها ومنها ان ما يكون الحكم
التكليف كالافتضاء يقدم على ما كان الحكم الوضع كالصفة ومنها ان الاخذ يقدم على الاتقيل النوع الرابع
بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل اخر يقدم على ما لا يؤيده دليل اخر ومنها
ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الامة الاربعة يقدم على
غيره ومنها ان ما يوافق عمل الاهل على غيره ومنها ان اذا تعارض ما ذكرنا من دليل تأويل احدهما ان محققه
على الاخر ومنها اذا تعارض ما كان احدهما من المقصود واخره اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكرناه
سبب ورود النص يقدم على غيره الا غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب **قوله** في ترجيح النصوص
ان بالمرس والسند والحكم والخارج **قوله** بالاتفاق على عدم نسخه فانه يقدم على ما اختلف في كونه نسخا
بالاتفاق على كونه معللا يعني ان ما يقوم دليل خاص به عليه وجواز القيل عليه مقدم على ما ليس كذلك
قوله وبحسب حكم النزاع او ترجيح القيل بحسب حكم النزاع من وجوه الاول انه يقدم ما المشارك فيه
في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشارك فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة
او جنس الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشارك فيه في عين الحكم والعلة وجنس
الاخر على ما المشارك فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه يقدم ما المشارك فيه في عين العلة
وجنس الحكم على ما المشارك فيه في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التدب فكلما كان التشابه
فيه الشك كان اقوى الرابع ان يقدم ما المشارك فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما المشارك في الخارج
ثم المركب من هذه الاقسام او ما من الفرد واقسام المركبات بعضها اول من بعض على ما سبق
في محل **قوله** واما النسخة او نبوت حكم النزاع واما القطع وجود العلة فيه او في النزاع فانه يقدم على
يكون وجود العلة في النزاع **قوله** ووجودها او وجود العلة في النزاع **قوله** وبحسب العلة واعلم ان
ترجيح القيل بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفي الاخر ظنية كالمقصود والجمع عليها
الثاني الثاني ان يكون ملك العلة الدال على غيرها قوية كالنفس الظاهر بحسب مراتبه السابقة فثبت
ما يعرف به العلة والاصح حسب مراتبه فانه يقدم على غيرها من ملك العلة الثالث الاتفاق
على صحتها عليه فالتجدة او امر المتعدد والوصف الحقيقي او ما من الاعتبار والتبوة من العدم

والباعث من مجرد الامارة ان جواز عليا الامارة والنضبط من المضطربة والفاخرة من البينة
والثقة من القاصرة ان جواز عليا القاصرة لما ان عليا الا ومن هذه الصور اتفاقية وعليه الاخر
اختلافية ولا خلاف ان الاتفاقية او من الاختلافية والوثرة او من الكل من الصور المذكورة لان
العمدة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلامها في شروح
مختصر ابن الحاجب وجها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قيل على السبر على قيل المثلثة لان قيل السبر
يتضمن في المعارض لتوضيح لعدم عليا غير المذكور بخلاف المثلثة الخاصة اذا كان طريق ثبوت
العليا في القيلين هو نفي الفارق فانه يرجح احداهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم القاطع
على الظني والغلب ظنا على الاخر السادس يقدم الوصف الذي يتقدم في فروع الكثرة على ما يتقدم في الاقل
لكثرة الفائدة السابع يقدم العلة المطردة على المتقومة التاسع يقدم المنفعة على غير المنفعة
العاشر يقدم العلة المطردة غير المنفعة على المنفعة غير المطردة ما يذكر ذلك على ما ذكره في مخفر
ابن الحاجب وشروحه **قوله** وانما لم يشرطها اي لشرط العدة **قوله** ولذا جاز المجع بمطلق النية ونية النقل
اي فلو كان تأثير الغرضية في التقييم لما جاز المجع الغرض بمطلق النية ونية النقل لانه جائز عنده **قوله** كفي الخ
والقيم الاول مثال الاصل الذي يوجد فيه عين الوصف اي المحي والثناء مثال الاصل الذي يوجد فيه
جنس الوصف لان عين المحي عبارة عن اصابة اليد المبتدئة وجنبه هو الخرج **قوله** وفي الاخيرين الاصل
فيه ان المنظورة في الثناء هو الحكم لا الاصل كانه الثالث تأمل **قوله** فان كل ما ليس بمسح من تكراره هذا
عكس عري فانهم يقولون في العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان لا عكس
منطقي وهو ظاهر **قوله** لسبق الذات وموجود من الحال فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثناء ايضا
بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحال وليس الكلام فيه بل في ترجيح الوصف الذاتي على الوصف الحالى
وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف الا لاحق باعتبار الذات على الوصف الا لاحق باعتبار
الحال اي الامر الخارج وذلك لان الذات لا يوجد بدون الوصف الا لاحق باعتبارها في نفس ويوجد بدون
الوصف الا لاحق باعتبارها خارج **قوله** كاجتهاد امضى حكمه فانه لا يفتح باجتهاد يحدث بعده **قوله**
وليس ذلك الترجيح الذات على الوصف فيه ان الكلام ليس في ترجيح الذات على الوصف بل في ترجيح
الوصف الذاتي لثبوت مع وصف الحال تأمل **قوله** وفاقع بالغير لا يخفى عليك ان الاول ان يقول وما يقوم
بالذات باعتبار الغير بل حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بذلك الذات باعتبار نفسه ما ذكرته من الوجهين
السابقين في الاشياء الاربعة وهي البر والشعر والتمر والمخ **قوله** وهو اصل الوصف وقوله

فان

فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضمير المنصوب راجع الى الوصف **قوله** بل افادة حكم في الفزع
فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غاية دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضير فيه لان اختلاف
الطرق غير معتبر وان المق بالعلية عند الشاخي ليس افادة حكم في الفزع بل المق بها افادة الحكم في الكل
ولذا جواز التعليل بالعلية القاصرة ولو كان المق بها افادة حكم في الفزع لما جاز التعليل بالقاصرة كذا وقد
صرح به نفسه في قوله وان التقدي غير مقصود من التعليل عنده **قوله** كالثنية فان العدة في الذهب
والفضة هي الثنية عند الشاخي والجنس والوزن عندنا وشارع بمطف قوله او الطعم اما ان التعليل بالطعم
في الاشياء الاربعة راجع عند الشاخي بوجهين احدهما عموم على ما ذكره انفا والثاني باهله **قوله**
بالتقدير البساطة حقيقة بان لا تركيب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزاء **قوله** وترجيحنا التقدير
اي متعدد الاجزاء **قوله** كما قلنا القدر في الوزن في الموزونات والكيل في الكليات **قوله** فيه ان في النص اي في الروا
قوله وان ترك الاقل السهل وترك الاكثر فيكون طرف الاكثر راجحا وفيه بحث لان كون ترك طرف
الاقل السهل واول يتوقف على ترجيح طرف الاكثر ولو توقف ترجيح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل
لزم الدور **قوله** في حق الافادة **قوله** عرف بعض الشافعية انه قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التوضيح
في اول الكتاب فاربع اليه ولا نعيد **قوله** والتيد الاخير وهو قوله اذا ظهر بين ان المدوم مخاطب
بالاحكام الشرعية عند الشفري وقت كونه معدوما ولا يتصور منه الزعم والافهام فلو لم يخرج الحكم
المعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور لان المقصود هو الافهام والنهم وقت
ظهور المخاطب وهذا مبني على ان الحكم قديم عنده **قوله** للجنس مجازا لشارة الى ما تقدم في بحث العام
ان الجمع المحل بالام التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استواء فلذا لم يضاف الى الجمع المضاف لذلك
الجمع فالنص خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبي عزم ويندفع
ايضا ما يتوهم انه يلزم ان لا يوجد حكم اصلا اذا لا خطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان
مقابل الجمع بالجمع يقتض انتقام الاحاد على الاحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبي عزم
وبالفعل المخصوص المكلف واحد كالمخصوص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى
ما ذكر توزيع احاد الافعال على احاد المكلفين لا توزيع خطاب الله الذي لا دلالة له على افراد
على احاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم تقتض بخلق الرؤية بجموع الافراس الموزنة على
جموع الخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم ليقض بخلق ركوب كل شخص من القوم من غير فقط
قوله خطاب غير الله اذا حكم الاحكام والرسول عزم والسيد انما وجب طاعتها بايجاب البع

اياها وانا امرها كما شئت من حكم اسحق وايجاب **قوله** يخرج منه ذلك فان قوله والله خلقكم وما
تعملون وان كان خطاب اسحق المتعلق بافعال المكلفين لكنه ليس فيه اقتضاء ولا تحيير بالقياس الى
فعل المكلف اذ لم يعلم منه طلب فعل او ترك من المكلف او تحييره بين الفعل والترك بل انما اخبر
لحقه ومن لم يقيد بهذا القيد يخرج به باعتبار قيد الحيثية في التوفيق انهم من حيث انه مكلف به
قوله ثم ورد ام بعد زيادة قيد الاقتضاء او التحييد ورد صريح الاحكام الوضعية عن سائر الافراد
قوله وجصول صفة له اي ذلك التي لا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف اي الصفة الحاصلة وان معطوف على تعلق شيء **قوله** باعتبارها اي باعتبار الحكم التكليفي
قوله كونه دليلا لكون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم التكليفي وهو بيان للصفة التي
لذلك التي من التعلق المذكور **قوله** او سببا لكون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وكونه الطهارة شرطا
لصحة الصلاة وكونه الحدث مانعا عنها **قوله** فزيد او الوضع لتفصيله اي ليشمل الاحكام الوضعية فان
كون الكتاب والاجماع والقياس دليلا على الحكم الشرعي وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة
شرطا والنجاسة مانعا انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا ومانعا منه
واعلم ان من لم يزد قيدا والوضع في التوفيق وادعاه الى الاحكام الوضعية لا ترد على التوفيق نقضا
يمنع تارة فزوجه عن التوفيق مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التحيير اذ منعه جعل الشيء
دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة
شرطا لصحة الصلاة جواز الصلوة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان
مرادنا بالاقتضاء والتحيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني ويمنع تارة كونها
من افراد المحدود فلا يفرض وجوبها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه **قوله** بناء على هذا التوفيق
قد عرفت انه توعدان ايضا بناء على التوفيق الذي نقله عن بعض الشافعية **قوله** ولا بحث عنه
ههنا وانما يبحث عنه في الفقه **قوله** ملك المتعة وملك المتعة وشبوت الدين في الذمة الاولى والاشتر
لفعل التزويج والثاء لفعل الاجارة والثالث لفعل الشراء فانه اذا اشترى ثوبا ببشرة صار الثوب
ملك له وحدث بذلك الشراء في ذمته عشرة دراهم ملكا للبايع **قوله** المعبرة في منعهم اه الا ان
يقول المعبر بل انما تأمل **قوله** لزم بالشروع اه لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم في النية اذ لا يقال
انها لزم بالشروع حتى يتصور التوفيق معها مع انها تنصف بالصحة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام
في صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من افعال القلب تأمل **قوله** وهو الذي يعتبر فيه الضمير

المرنوع

المرنوع راجع الى الاول والذي عبارة عن الحكم اي الحكم الشرعي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
بالنفع السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفاسد والامنعة وغير منفعة
ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل
المعاملات والمقصود الدنيوي في الاول تفريع الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهي
الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ وترتب نبوت الحق على صحة قضاء القاضي وترتب لزوم
القضاء على صحة الشهادة فاذ كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي في القسمين
لا ينبغي يسمي صحة والفعل صحيحا الا اقر ما ذكره الشارع فظهر منه ان النصف حقيقة بالعمدة والنسبة
والبطالان وغيرهما ما ذكره هو الفعل لا الحكم وكذا الحال في القسم الثاني على ما يأتي نعم قد يطلق لفظ الحكم على الصحة
والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بكتاب الشارع اي اثره كذا المقصود ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام
بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخفية فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالبيع وضع بطلانه وفاسده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب شبوت
الملك للشئ في حيث لا ينفك وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشئ متعلقا
زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق
الصحة بهذا الفعل والفساد بالبطالان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع
اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصلا عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مطلقا او غير مطلق ثم على ما ذكره الشارع
كل من الصحة والبطالان والفساد معان متعابلة حاصلا ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغي الى الحق
الدنيوي من تفريع الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات والبطالان
كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد بكونه بحيث لا يوصل اليه باعتبار اركان وشرائطه ابا مقبلا
او صافه الخارجية وهذا هو المراد بقوله الصحيح ما يكون مشروعيا باصده ووصفه والباطل ما يكون
مشروعيا باصده ووصفه والفساد ما يكون مشروعيا باصده دون وصفه وكذا المراد بقوله الصحيح
بالجمع اركان وشرائطه بحيث يكون معبرا شرعا في حق الحكم والفساد ما كان مشروعيا في نفسه فائت
المعنى من وجه الملازمة ما ليس مشروع اياه حكم الى حاله تصور الانفصال في الجملة والباطل ما لم يأت
لنفع من كل وجه مع وجود الصورة اما الانعدام مع التعريف كبيع الميتة والدم والانعدام اهلية المتوف
كبيع العبيد والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المعتقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينها فصار

الحاصل ان البيع اما منعقد او غير منعقد والثاني هو الباطل والاول اما موصل الى المقصود الديني
لا ينبغي ان يحسب اركان وشرايط واوصاف الخارجية او لا كما ينبغي بل موصل بحسب اركانه وشرايطه
لا يجب اوصاف الخارجية والثاني هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ كبيع الفضو
فانه صحيح لا فاسد على ما هو عليه في كتب الفروع موقوف على اذن المالك لا نافذ او صحيح نافذ
وهو اما بالارز فظهر ان الصحيح اعم من النافذ والتوقف على الاذن في الصحيح الغير النافذ لا ينافي
المقصود الديني كما ينبغي وانما المناهضة هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلته
بين الصحيح والفساد وبان لا يبقى فرق بين الصحيح والنافذ **قوله** ويعلم منها مقابلتها افعال
الانقار والنفاد والارز **قوله** فني الرجحان والاكسوار لكثرة اه الاشارة في اكسوار الاما ذكر
باعتبار النفي اي لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخرية **قوله** فديكون الوجه
قلت الا وارتك والاقتصار على الحرية والاباحة تأمل ذلك من باب التقلب قيل نسبة الحكم الى التكليف
يجوز باعتبار سلب التكليف فيه من طرفه فعل المكلف وهذا السلب ليس بافوذ في مفهوم الحكم
الوضعي فلا يخلل المقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفي ما يعتبر فيه التكليف
نفيًا وايجابًا بخلاف الوضعي فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقييم يقع ان تقيم فعل
المكلف الا اقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعي على ما تقدم فالوض لازم اه ليس
هذا تعريفًا للعرض بل بيان لما صدق عليه وتقرينه علم في التقييم المذكور **قوله** ان سلبت باعبار الاضاد
الباء صلة للاستحفا فام لا يرى العمل بخبر الواحد والقبيل كاهل البدع **قوله** ام كل واحد من المخاطبين
هكذا فسر التفتازاني في حاشيته شرح مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تقيين على
كل واحد كان لمقاطعة من الباقيين رفعًا للمطلب بعد تحققه فيكون شئًا ولا ينبغي فلا سقوط بخلاف
الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات بل يلزم على الجميع
من حيث هو وعلى كل واحد بالعرض ففعل هذا التفسير لا يرد الاعتراض الذي ذكره الشارح **قوله**
تأمل **قوله** فانه قيل رفع الحكم منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوط بفعل البعض يعني ان يستفاد
عن البعض بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلًا حتى يرد عليه
هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تزويج الذمة ولقاطعة العرض بالاداء كانه فرض عين الا ان الاداء
ههنا بطريق النيابة في البعض وبطريق الاصل في البعض وفي فرض العين بطريق الاصل في الكل
ولكن هذا لا يعرظ على الامام مع المعتدي فان قراءة الامام قراءة للمعتدي ولا يقال للمعتدي

انه صلى بلا قراءة بل صلى بقراءة بطريق النيابة ففعل هذا الاول في الجواب عن هذا الاعتراض
ان يقال ليس هذا رفع بل ارتفاع بطريق تزويج الذمة بالاداء فلا يكون شئًا **قوله** لانم الارز
ان الملازمة في قوله لما سقط بفعل البعض اي لانم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض
كيف لان الذي يجب على الاميل والكفيل معا ويسقط عنها بفعل البعض كنيلا كان البعض
او اميل **قوله** والاختلاف في طريق الاستقاط لا ينافي وحدة الساقط حاصل في هذا الجواب
المذكور وانما اورده الامم في الاصطلاح من ان كل مشترك فرض الكفاية والعين في حقيقة الواجب
بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان في الحقيقة والعين يجب
على كل واحد اتفاقًا فلا يجب الكفاية على كل واحد ولا يتفقان في الحقيقة واورده بعض المحققين
جوابًا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبًا على كل واحد كالعين لاختلاف
طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبًا على كل واحد وتقرير الجواب لانم ان ما يسقط بفعل
الغير لا يكون واجبًا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف
في الحقيقة فيتحدها في الحقيقة فيجب على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل
والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض وكلام الشارح يحتمل التقرير من لك تنظيره بالكفاية
آب عنه بل المناسب لهذا التنظير ان يقول لانم ان اختلاف طريق الاستقاط ينافي وحدة الساقط
في الحقيقة فحقيقة الواجب على كل واحد في الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان
الواجب واحد غير متعدد كانه الكفاية فان الواجب فيها واحد اعني الذي لازم مع تعدد
طريق لمقاطعة فانه يسقط باداء الاميل والكفيل والاجنب بخلاف فرض العين فان الواجب فيه
متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل كتحصيل ملكة الحضر اذ فانها لا تحصل
الا بفعل كل واحد ولا يقيم فيها فعل واحد من الاخر كانه خصال الكفارة وقد تقدم بيانها
فيما سبق فارجع اليه **قوله** وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب موضعها علم الكلام وقد
بيناه في شرح ما رتبناه في ذلك الفصل فلا يفيد **قوله** ان يتحقق الثواب دفع لما يتوهم من
قوله والنفل ثواب فاعلم من الذهاب المذهب المعتزلة من وجوب الثواب للطبع **قوله**
مطلقا انما يخرج صوم المسافر ان تاركه دائما يذم ويلزم النفل بالشرع واعلم انهم
اختلفوا في ان النفل هل يلزم بالشرع او لا يلزم فذهب الشافعية الى التلويح ولستدوا عليه
بان حكم النفل التحيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لفن النفلية اذ النفل لا ينقلب

فرضا وانما لا يكون الواجب بل اداء النفل ولذا يباح الاخطار بعذر الضيافة واذ كان مخيرا
فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدى ظلما وتبعالا قصد فلا يكون ابطالا
خلوه عن قصد كمن سقى زرع فغدا زرع الغير بالغد فانه لا يجعل اتلافا واجيب بمنع التخيير
في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول ولستدلوا عليه بوجوه الاول
قوله لا تبطل الاعمالكم ووجه عدم اتمام ابطال المؤدى واعتراض عليه بانه لا يبطال هوينا وانما هو بطلان
اذى اليه امر مباح له هو ترك النفل واجيب بانه لا يصفى الا بطلان الفعل يحصل بطلان كشيء
مملوك له فيه ما لغيره ولا شك ان بطلان ما اذ به من النفل انما يحصل بفعل المناقض للعبادة اذ لم يؤد
شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رضا الارض لا فعله الذي هو سقى ارضه الثاني
ما ذكره بقوله ان المذوق قد صار لله تعالى تسمية الماخوذ وتحقيق ان الجزء الذي اداءه صار عبادة لله تعالى
حقا فيجب صيانته لان التوقف على الغير بالافساد حرام ولا طريق الا صيانته سوى لزوم البقاء اذ لا
له بدون البقاء واعتراض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة
فلو توقفت هي عليها لم الدور اجيب عنه تارة بانه دور متعينة لان صحة كل جزء يتوقف على صحة الاجزاء
الاضرع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كمال المتصايفين وتارة بان الجزء الاول ينبغي عبادة كونه
قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء
الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالتوقف على الاجزاء الباقية
هو بقاء صحة المؤدى وبقاء كونه عبادة لا يغير ضرورة عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو ضرورة
الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فانه قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف
الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والملاءمة الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن
مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي
لا يبطل فعمل العبادة لانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة المحي للدلالة على كونه عبادة واذ اجاب
اقوى الامر وهو ابتداء الفعل اي اذ وجب ابتداء فعل المذوق لصيانة المذوق من اجرام اهل البيت
واعلم ان المحل والحرمة قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرها وقد يضافان الى الاعيان
نحو حرمة عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله نعم حرمت الخمر
بينهما ففى الاول يكونان حقيقة مستقلة فيما ومنعت لهما واختلفوا في الثاني على ثلاثة اقوال الاول
وهو مختار الكسبي انها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون

حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم ولا تدل عليه بان المحل والحرمة من الاصلان الشرعيتين
المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من المحرم ونحوها الاشربة الاكل والشرب ومن الشارح
النكاح لا اعيانها فيكون اضا فتمت الى الاعيان مجازا باحد الطريقين المذكورين وذهب عامة مشايخنا
وهو مختار فخر الاسلام والمصالح الى ان حقيقة ولستدلوا عليه بوجوهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه
حرم مكة وحريم البئر ففى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المحلف منع عن التكليف وتخصيصه ومنع حرمة العيين
انها منعت عن العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للفلام لا تشرب هذا الماء
ومنع حرمة العيين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اكد وثانيها ان معنى حرمة العيين خروجها
عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجها عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار يتحقق
فيها فلا يكون مجازا وخروج العيين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اكد بحيث لا يبقى احتمال
الفعل اصلا فنحن الفعل فيه وان كان تبعا لك اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولما لا على هذا
الكلام ان الضيف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نفلت عن معناها اللغوي المكون للفعل ممنوعا عن شرعا
او كونه بحيث يعاقب فاعلم وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر
دون البعض كحرمة خبز الغير ذلك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اشاره الشارح توضيحها
ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما
لعينه والثاني ما لا يكون منشأ الحرمة عين ذلك كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه
ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية
الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اوضح
اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على ان عين
صالح الفعل شرعا هي كانه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والافات تلك الدلالة بخلاف
الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا
الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ حرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكل حرام اما مجازا او على
المضاف والشارح يراه ذكر هذا الوجه اجمالا ثم احوال تفصيله على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي الى المجاز
وقد بسطنا ايضا فارجع اليه **قوله** وهو المحقق العقاب على الترك ان ترك الواجب او ترك سنة الهدي
وهذا على قول محمد وامامنا على قولنا فلا يثبت العقاب كما صرح به انفا فلا منافاة بينه وبين ما سبق تأمل
احدهما اقول قيل الاقوى يجوز ان يكون الفعل تفصيل من صوابه ان ثبت اما احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر

ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول اي انت خليف به فاللفظ هنا اقدمه
 اطلاق اسم الرخصة عليها من الاخر وفيه نظر لان كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك فيه يكون اقوى
 او ادعى فالصواب ان يجعل من حق لك بضم الحاء بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انبى من الاخر
 والسمية توصف بالمشكلة وعدمها **قوله** اما الاول الذي كان اصق وانسب يكون رخصة في التبعيض
 مع قيام المحرم والحمة وانما كان هذا القسم اصق وانسب لان الحمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يتبادر
 الاقدام عليه من غير مؤاخذه كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بحال العزيمة فلما كانت
 العزيمة في هذا القسم كاملة لا تنقطع بحال كانت الرخصة في مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين
 احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه انه من الاستباحة هنا هو ترك المؤاخذه وذلك ابو حنيفة شرط
 الحمة لجواز المعفو على ما ذكره رحمه الله والثاني انه المحرم اذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل
 بالمرجوع مع وجود الراجح وهو غير جائز واجيب عنه بان عرف بالسبب والقياس ان الرخصة الكاملة
 لا تتحقق الا مع هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او راجحا لا يميل
 الى الاول والا كان موجبه عزيمة لا رخصة لا تستلزم كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض
 رخصة دفعا للتحكم وهو خلاف الاجماع والا لكان لانه لا يخفى اما ان يقال بتساوق المتعارضين من كل وجه
 والرجوع الى الاصل او الاول لا يكون رخصة والا كان كل فعل يتعين فيه على النقيض الاصل قبل ورود الشئ
 رخصة لكونه عملا بالنقيض الاصل وهو متنع والثاني اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدم الاحتياط فلهذا
 الترجيح كاهو مذهب بعض فذلك عزيمة لا رخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو
 مذهب اخرون فيستلزم ان لا يكون الحكم المتيقن حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم
 بل الاكل متعين على ما هو صواب وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو
 الاشبه بالرخصة لا فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالموجوب ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على انه
 العمل بالموجوب وترك الراجح غير جائز في الغرام اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع
 فالعمل بالمرجوع مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز **قوله** مع قيام المحرم والحمة الاولى لثبوت الاقدام
 بسبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثانية لثبوت عدم تراخي حكم السبب فصارت الحقيقة
 اصق يكون رخصة **قوله** فلا حق الغير والراد بالغير مسئلة الايمان هو انه مع مستلحق افعال
 ومضاهي الجنائيات على الاحرام **قوله** اما اذا علم يقتل او اذا علم الغارز يقتل من غير شئ مما ذكر من طع
 النظر على الكفار او اصابه النكابة والافراد عليهم او اغراء المسلمين عليهم لا يبعد الاقدام من لوقف لا يكون
 مثالا



قوله لانه الاضافة يخرج آه اقول بعناية الله الحافية ومهد الله الوافيه
 لا شبهة ان فاعل يؤثر راجع الى الاضافة ولفظة مائة ما مضاه مفعوله الصريح ولفظة
 في المضاف اليه غير الصريح فيكون على هذا المفعول الصريح لا يكتفي في يؤثر بمعنى ان لا يكون
 باب التفسير فيضار الى الضمير فيجعل خلاصة المعنى ان الاضافة يخرج المضاف الى
 الى الصرف او الى حكمه فكيف يجعل اثره في المضاف اليه شيئا هو عند الصرف
 فيكون لفظه يؤثر فعل معلوما في اثره بمعنى التأثير ولفظة مائة ما مضاه مفعوله بمعنى الشيء
 ومفعولا ثانيا او اوليا للجعل او يكون لفظه يؤثر فعلا مجهولا في اثره بمعنى التثنية باب
 الافعال ولفظة مائة مقام فاعله فالتقدير فكيف يكتفي في المضاف اليه شئ هو
 عند الصرف اعني منع الصرف وقال بعض الافاضل انه المراد بالمضاف اليه ليس ما هو
 المتبادر ومشهور بل الجهر الذي هو مقابل مضاف فيكون المعنى ان الاضافة
 يخرج المضاف الى الصرف او الى حكمه فكيف يؤثر في المضاف الى الصرف ما
 يضاده اعني يمنع انتهى لكن لا يخفى على من يفهم في المضاف الى التفصيل والدراسة
 ان تفسيره هو في الفاضل كمرقوم بقوله اعني منع الصرف يصرف عن هذا المعنى
 فتأمل فانه كقبح المسبوق بالتوفيق لانه التاثير في جميع الاشياء ليس الا خالص
 الارض والسماء مختارا لا يبريد وبثا وما ينقطع من ورقه لا يعلمها
 لمولانا مصلح الدين الشيرازي
 لطف مختار لاني
 على مختار مني

قوله فكيف يؤثر في التاثير
 مستند الى ضمير التركيب الاضافة المذكور حكما او الاضافة المذكورة لفظا لا اياها
 بعده واستعماله بنى فقال اثره اذا بنى اثره في المضاف اليه الفرض اليه
 عايد الى الصرف والمضاف اليه هو مانع ما يوصله مع صلته بدل من القام
 موصول في المضاف عبارة عن منع الصرف يضاده مستند الى منع الصرف
 والبارز عايد الى الصرف لا العكس والآلة قبل ما يضاده اعني منع الصرف نفس
 ما قبله ومحصله فكيف يؤثر التركيب الاضافة او الاضافة في منع الصرف
 الذي يضاد والصرف لانه لو اثر فيه لزم اجتماع المتضادين هذا حلف
 لحال راجع على شرح الحامد
 للفاضل الحامد

ويكون
 اطلاق
 اذ هو
 وال
 مع قيا
 الاقنا
 الغني
 ادم
 الحنة
 بالمر
 لانه
 الا
 رخص
 وال
 رخص
 التزج
 مذهب
 بل الاكل
 الاشبه
 العلما
 فالعمل
 سب
 احق
 رخص
 الظفر

١٩٨



